مجموعة الرسائل

حضرت کاتب ابی القبا علیه السلام

مشتمل بر ده رساله در علوم ادبیه و قصاید عربیه و حکمت و تفسیر و غیره

کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۴۱۶۷
فیلمو تیک تاریخ ۲ ۲۳

کیف اقول هذا ملکی امکن لی واحد الفهم

صح

مع علم المولی الفهی المحقق علی عبده و فقیره

السید الحاج ابی باقر مصلی رام الله کی عفر

سنه ۱۲۰۹
ج ۲
۲۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲
تهران

کتابخانه مجلس شورای ملی
۸۴۵۰ - ف

شماره ثبت کتاب
۷۸۶۶۶

کتاب مجموعه ده رساله ادبی تصحیح سید عبدالله انیس و دیباچه نصل یا مقدمه
مؤلف ۴ عشره کامله یا ۴ رساله ادبی از ابی القبا عربی الدمامینی فی حقه علی صفحه
موضوع ۵ رساله ادبی بر ابی الحاج ابی بکر مخت الفاظ السبع المثانی و نحو
شماره ۸۸۰۷

خطی - فهرست شده
۸۸۰۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العطية والصلوة على خير البرية
وعلى اله ذوى النفوس الزكية اما بعد فان
معانى الاستعارات وما يتعلق بها قد ذكرت
فى الكتب مفصلة عبرة الضبط فاردت ذكر ما مجملة
مضبوطة على وجه نطق به كتب المتقدمين ودل عليه
زبر المتأخرين فنظمت فرايد عوايد متعلقة بتحقيق
معانى الاستعارات واقسامها وقرايبها فى ثلثة
عقود العقد الاول فى انواع المجاز وفيه ست فرايد

الفريدة

الفريدة الاولى المجاز المفرد اعنى الكلمة المستعملة فى غير
ما وضعت له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادته ان كانت
علاقته غير المشابهة فمجاز مرسل والا فاستعارة مصرحة
الفريدة الثانية ان كان المستعار اسم جنس اى اسما غير
مشتق فالاستعارة اصلية والا فتبعية لجريانها فى اللفظ
المذكور بعد جريانها فى المصدر ان كان المستعار مستقا وفى
متعلق معنى الحرف ان كان حرفا والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عن المعانى المطلقة كالابتداء
ونحوه وانكر التبعية السكاكى وردنا الى المكتب الفريدة الثالثة

ذهب السكاكي الى انه ان كان المستعار له متحققا حسا او عقلا
فالاستعارة تحقيقية والا فتخييلية وسينكشف لك حقيقتها
الفريدة الرابعة الاستعارة ان لم يقترن بما يلائم شيئا
من المستعار منه او المستعار له فمطلقة نحو رايت اسدا
وان قرنت بما يلائم المستعار منه فمرشحة نحو رايت اسدا
لبدا وان قرنت بما يلائم المستعار له فمجردة نحو رايت
اسدا شاكي السلاح والترشيح ابلغ لاشتماله على تحقيق
المبالغة في التشبيه واعتبار الترشيح والتجريد انما يكون
بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرحة تجريدا

نحو رايت اسدا يرمي ولا قرينة المكنية ترشيحا الفريدة
الخامسة الترشيح يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا
للاستعارة لا يقصد به الا تقويتها ويجوز ان يكون
مستعارا من يلائم المستعار منه لملائم المستعار له ويحتمل
الوجهين قوله تعالى واعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد
وذكر الاعتصام ترشيحا اما باقيا على معناه او مستعارا
للوثوق بالعهد الفريدة السادسة المجاز المركب ومنه
المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة قرينة كالمفرد وان كانت
علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة

تمثيل بليغ نحو اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى

اي تردد في الاقدام والاحجام لا ادري ايهما احرى

العقد الثاني في تحقيق معنى الاستعارة بالكناية اتفقت

كلمة القوم على انه اذا شبه امر باخر غير تصريح بشيء

من اركان التشبيه سوى المشبه ودل عليه بذكر

ما يختص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية لكن

اضطربت اقوالهم وليتعرض لها في ثلث

فرائد مذيلة بفريدة اخرى لبيان انه هل يجب ان يكون

المشبه الاستعارة بالكناية مذكورة بلفظه ام لا

الفريدة

الفريدة الاولى ذهب السلف الى ان المستعار بالكناية

لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه

وحينئذ وجه تسميتها استعارة بالكناية او مكنية

ظاهرة واليه ذهب صاحب الكشاف لا الى غيره وهو

المختار الفريدة الثانية يشعر ظاهر كلام السكاكي بانها لفظ المشبه

المستعمل في المشبه به بادعاء انه عينه واختار التبعية

اليها بجعل قرينتها استعارة بالكناية او مكنية بجعل قرينتها

على عكس ما ذكره القوم في مثل نطقت الحال من ان نطقت

استعارة لدلالة قرينته لها ويرد عليه ان لفظ المشبه

لم يستعمل الا في معناه فلا يكون استعارة وقد صرح بان
نطقت مستعارة للامر الوهمي فيكون استعارة والاستعارة
في الفعل لا يكون الا تبعية فلزمه القول بالاستعارة
التبعية **الفريدة الثالثة** ذهب الخطيب الى انها التشبيه
المضمر في النفس وح لا وجه لتسميتها استعارة **الفريدة**
الرابعة لا شبهة في ان المشبه في صورة الاستعارة
بالكناية مذكور اللفظ المشبه به كما في صورة الاستعارة
المصرحة وانما الكلام في وجوب ذكره بلفظه
الموضوع له والحق عدم الوجوب لجواز ان يشبه شيء

بامرين

بامرين ويستعمل لفظ احدهما فيه ويثبت له من لوازم
الاخر فقد اجتمع المصرحة والمكنية مثاله قوله تعالى
فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فانه شبه ما غشي
الانسان عند الجوع والخوف في اثر الضرر من حيث
الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة
الطعم المر البشيع فيكون استعارة مصرحة نظرا
الى الاول ومكنية نظرا الى الثاني ويكون الاذاقة
تخييلية **العقد الثالث** في تحقيق قرينة الاستعارة
بالكناية وما يذكر زيادة عليها من ملائمات المشبه به

في نحو قولك مخالب المنية تشبث بفلان وفيه
خمس فوائد الفريدة الاولى ذهب السلف الى ان الامر
الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في
معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويسمونه استعارة
تخييلية ويكون بعد انفكاكه المكني عنها واليه ذهب
الخطيب الفريدة الثانية جوز صاحب الكشاف كونها
استعارة تحقيقية لما يلايم المستعار كما في قوله تعالى
ينقضون عهد الله حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية
والنقض لابطاله الفريدة الثالثة جوز السكاكي كونه

مستعملا

مستعملا في امر وهمي يشبه بالمعنى الحقيقي وتسميه استعارة
تخييلية ولا يخفى انه تعسف الفريدة الرابعة المختار
في قرينة المكنية انه اذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه
رادف المشبه به كان باقيا على معناه الحقيقي وكان اثباته
استعارة تخييلية كمخالب المنية وان كان له
تابع يشبه ذكر المرادف المذكور كان مستعارا لذلك
التابع على طريق التصريح الفريدة الخامسة كما سمي ما راد
على قرينة المصرحة من ملائمات المشبه به ترشيحا كذلك يسمى
ما زاد على قرينة المكنية من الملائمات ترشيحا لها

ويجوز ترشيحا للتخييلية او الاستعارة التحقيقية اما الاستعارة

التحقيقية فظاهر وكذا التخييلية على ما ذهب اليه السكاكي

لان التخييلية مصرحة عنده واما التخييلية على مذهب السلف

فلان الترشيح يكون للمجاز العقلي ايضا لينذكر ما يلايم ما هو له كما بذكر ما يلايم

يكون للمجاز اللغوي المرسل بذكر ما يلايم الموضوع له وتشبيه

بذكر ما يلايم المشبه به وللاستعارة المصرحة كما سبق

ووجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية ويحمل نفسه

تخييلية او استعارة تحقيقية او اثباته تخييلا وبين ما يجعل

زائدا عليهما وترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه

فانها اقوى اختصاصا وتعلقا به فهو

القرينة وما سواه ترشيح

كاتبه الحقير محمد الارض روحي

١٠٧٦

استه ٤ اوج ورقه بانزيس
اولكه وزق فزوبه
اولمازالسه

٩
الله الله

١١
الله الله

١٢
الله الله

اسه اخوب بخور اولنه

رب عباءة كانت تقيني في البرد الشديد وفي المنام
التي لصق ناحيتي دفاها بقيت بلا كساء في صيام

هم عالجوا المي لما كبا اعلى
حتى استقمت حياتي رب جبلهم

٤٩ ا ك ا ح ا ح ر ح
ركمة بطنه وجه اول قبل طلوع الشمس يكي قل ابد
٣ كفته بازوب باليا شفا ان شاء الله

قال صلى الله عليه وسلم من صلى علي من امتي
يوكل الله ملكا يبلغني صلاة ذلك المصلي علي
فتارة اكون في قبري فارد عليه سلامه وتارة
اكون في ملاء من الملائكة فيردون عليه سلامه
وتارة اكون عند ربي فيرد ربي عليه سلامه
وفي يوم الجمعة اسمع صلاة المصلي علي بادني
من غير واسطة الملك فارد عليه سلامه
اه من شرح الشفاء للخفاجي

ومن دعائه صلى الله تعالى عليه وسلم
اللهم اجعلني صبورا واجعلني شكورا
واجعلني في عيني صغيرا وفي اعين الناس
كبيرا

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله كتب على كل
نفس منفوسة ان لا تخرج من الدنيا حتى تسئل من
احسن اليها ٥

و محلوق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن جاز له الثواب والعقاب • على الصغيرة
اجتنب مرتكبها الكبيرة او كان بلا اجتناب • و
الصلوة على فراوتى دالا عليه بلا ارتياب • مثل
ونغير ما دون ذلك لمن يتاء فى اهل الخطاب •
و بعد فيقول الفقير الى الله الغنى • احمد المرعشى
الدباغى قد استصعبت بحث بين الفضلاء المهرة •

نزاعا بين اهل السنة وبعض المعتزلة قد ايد الثانى
العصام • والاول الخيالى مع بتعيته بعض من العظام
فشرعت فى تحقيق المقام • بما الهمت من العزيز العلام
ثم جعلته تحفة لطيفة • وهدية درية لحضرة من
طلع من بين رجال الافاضل بسبوغ ضيائه على
ارباب الفضائل • وهو الذى لا يجيب كل داخل
على مجلسه • بل يجيب كل سائل بلطفه • فاختصاصه
بتلك الاوصاف • واشتهاره بها عند الخواص فى الاطراف
حثنى على اهداء الرسالة • وترشيحها بتقديم نعوته السنية الكاملة
اعنى به المشرف بقضاء شكرانا طولى • والمشهور عند
الانام بالفاضل عبد الله افندى • دفع الله عنه بوائق
الاوان • وحرسه عن طوارق الازمان • راجيا
من لطفه العظيم • وكرمه الجسيم ان ينظر اليها

بنظر الكريم • فان تلقاه باحسن القبول فهو
غاية المامول ونهاية المسئول • وان لاحظه با
للطف والاهتمام • لكان قمرا منيرا
عند الانام • وما توفيقي الا بالله عليه توكلت
واليه انيب قال التفتازاني في شرح
العقائد • ويجوز العقاب على الصغيرة •
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها
تحت قوله تعالى • ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها • والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز
تعذيبه لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

و

واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه
الكامل • انتهى اقول تحقيق المقام يقتضي بسط
الكلام • فنقول قوله • ويجوز العقاب آه
اي الصغيرة مطلقا جائز العقاب • لانها مقيدة
مغفرتها بالمشية في قوله تعالى • ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء • وما هو شانه هذا فجائز
العقاب • فهي جائز العقاب قوله وذهب
بعض المعتزلة آه ظاهره معارضة على الدعوى
المركبة باثبات نقيض جزئها • حاصله
ان صغيرة مجتنب الكبيرة جائز العقاب •
لانها غير مقيدة مغفرتها بها في قوله تعالى •
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وما هو شانه هذا فغير جائز العقاب اما الصغرى

فلان الكبائر فيه لو كانت على ظاهرها والصغائر
مغفرتها معلقة بالاجتناب عن الكبائر فهي
غير مقيدة آه لكنها كذلك • واما الكبرى فظ
اما الملازمة فظاهرة ايضا واما الاستثناء
فلان كونها على ظاهرها اصل والاصل
غير معدول عنه بدون الصارف • وهو
معدوم في المقام • ثم مغفرة الصغائر معلقة
بالاجتناب • وما هو شانه هذا فغير
مقيدة بالمشية اما الصغرى فلما مر • و
اما الكبرى فلانه لو لزم بقاء التعليق بلا فائدة
غير مقيدة بها لكنه كذلك اما الملازمة فظ واما الاستثناء
فللتضاين التعليق والتقييد • واجيب بمنع ان يكون
منعا لقوله لكن الكبائر على ظاهرها لم لا يجوز ان يراد

ان يراد انواع الكفر بقرينة ان الكلام راجعا الى منع
قوله لانها غير مقيدة ويمكن ان يكون نقضا ببيان •
الفساد راجعا الى اثبات المراد حاصله انها جائز
العقاب لانها مقيدة مغفرتها في ان تجتنبوا والكبرى
ظ اما الصغرى فلان المراد بها لو كان انواع الكفر
فمقيدة لكنه كذلك اما الملازمة فلانه لو لزم من عدم
التقييد ح عدم اعتبار مفهوم قوله تعالى ويغفر
الاية فمقيدة لكنه كذلك واما الاستثناء فلانه لو
لزم من عدم الارادة بقاء التعليق بلا فائدة فالمراد
بها انواعه لكنه كذلك اما الملازمة فظ واما الاستثناء
فلانه لو جاز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب فيلزم
من عدم الارادة بقاء التعليق بلا فائدة لكنه كذلك
اما الملازمة فظ فيستعرف ما فيها مع الجواب منا واما

وأما الاستثناء بمعنى جواز مغفرة الصغائر بدونه
ثابت لانه مفهوم من قوله تعالى ويغفر الاية وما هو ثابت
هذا فثابت وسنفحص عن كل من المقال فنطلع في
اخر القال على حقيقة الحال قال العصام قوله و
اجيب يعني ان التكفير مقيد باجتناب الكفر
فلا بد من قيد مشيته عندنا وتوبة الكبائر عند المعتزلة
فالاية غير تامة في دلالة مطلوبهم هذا وحمل الكبائر
على الكفر بعيد والبلاغة ح ان تجتنبوا الكفر فالحق
ان مدلولها تكفير الصغائر باجتناب الكبائر وتعليق
التكفير بالمشية في اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه
عن الكبائر انتهى اقول لا يخفى ان قوله فلا بد آه غير لازم
مما قبله بل لو لزم فانما يلزم مما قاله الخيالي على ما يستمع
الا ان يتكلف ثم الظ من كلامه ان حمل الجواب على منع كلام

بعض

بعض المعتزلة وان قوله وحمل الكبائر آه منع الجواب فيلزم
منع المنع الا ان يتكلف ثم قوله والحق ابطال الجواب
من وجه وترجيح كلام البعض في ان تجتنبوا من حيث
حمل الكبائر على ظاهرها والسيات على مقابلها من
الصغائر ومن حيث ان تكفيرها مقطوع باجتناب الكبائر
غير مقيد بها ومحاكمة من حيث ان تعليق تكفير
الصغائر وتقييده بها مخصوص بتكفير الصغائر ويغفر
الاية غير مجتنب صاحبها عن الكفر عن الكبائر بل عن
الكفر فقط توضيحه ان حمل الكبيرة على الكفر بعيد
البلاغة تقتضي ورود لفظ الكفر ح ومانعة عن
الكبيرة فالمراد بالسيات ما يقابلها وان تكفيرها غير معلق
بالمشية بل باجتناب الكبائر فقط فالمعلق بها
الصغائر في ويغفر الاية غير مجتنب صاحبها عن الكبائر فالحق

في عدم جواز العقاب على صغيرة مجتنب الكبيرة وكون
تكفيرها غير مقيد بالمشية بل بالاجتناب عن الكبائر انما
هو مع البعض واستدلاله بان تجتنبوا الاية تام و
في جواز العقاب على صغيرة غير مجتنب الكبيرة وكون
تكفيرها بالمشية انما هو مع اهل السنة هذا

اقول لا يخفى عليك انه لا مدخل للجواز الثاني في محل
النزاع وذكره في الحقيقة بيان منشاء غلطهم
على زعمه فيرجع الى ترييف مذهب اهل السنة و
ترجيح ما ذهب اليه البعض ففيه خدشة من وجوه اما اولا
فلان الكبائر لو بقيت على ظاهرها واريد بالسيات
ما يقابلها على ان يكون مدلول النظم تكفير الصغائر
قطعا عند اجتناب الكبائر من غير تقييد بالمشية لزم
الايجاب عليه تعالى ان يحمل ذلك على وعد منه تعالى بشرط

الاجتناب ويكون التقدير ان تجتنبوا الكبائر نشاء
تكفير الصغائر واما ثانيا فلان قوله تعالى ويغفر الاية
والاجماع بان مغفرة ما عدا الكفر غير متعينة يقتضي
ان التكفير فيما نحن فيه مقيد بالمشية فلو اراد
من طرف البعض بعد دعوى بقاء الكبائر على ظاهرها
ان التكفير مقيد بجامع ايباء صريح كلامه عن ذلك لبقي
تعليقه تعالى بالاجتناب عنها بلا فائدة والتالي باطل فيتم
جوابهم واما ثالثا فلان صريح كلامه ان تكفير السيات
المرادة بها الصغائر على ما لزمه من حمل الكبائر على ظاهرها
غير معلق بها وانما المعلق تكفير الصغائر ويغفر
غير مجتنب صاحبها عن الكبائر
وما له حمل السيات ههنا على الصغائر المجتنب صاحبها
عن الكبائر وحمل الصغائر هناك على الصغائر غير مجتنب

صاحبها عن الكبائر فنقول ان الثاني اما بتخصيص كلمة ما في
دون ذلك لمن يشاء بتلك الصغائر وذلك يبين البطلان
لان لفظ ذلك اشارة الى الشرك فما دونه اعم منها
وعن الصغائر فقط وعن الكبائر واما بجعله اعم من
الكبائر كما هو الحق ولا يخفى على المنصف ان المتبادر
من ويغفر الاية ان المغفرة مع قيدها واردة على
كل فرد من افراد ما دون ذلك وانه على عموم لانه
وان لم يكن صريحا في كليته لكن غير مقارن بقرينة
على الجزئية فلا مانع عن الكلية وظاهرها العموم فمع
ذلك حمله على الجزئية ودعوى تعينها بلا قرينة
اخلال في النظم لكون الظاهر العموم والمراد الخصوص فتدبر
فنقول لا شك ان مغفرة ما دون ذلك معلقة
بمشيته تعالى صريحا ومفهوم ما دون ذلك صادق

على

على الكبائر فقط وعلى الصغائر فقط اي بالاجتناب
عن الكبائر فالثاني معلق بها ايضا وهو عين ما
اراده بالسيات وقد حكم ان تكفير هاهنا غير معلق بها
هذا خلف وانه صادق عليهما جميعا وقد خصص
تكفير الاخير بكونه معلقا بها فيكون تحكما وترجيحا
وانت تعلم ان جعل اذ تجتنبوا الاية قرينة على
تخصيص الصغائر في ويغفر تلك الصغائر مع عموم
كلمة ما فيه ومع نداء بعض النظم على ذلك وعدم لزوم
شيء عليه تعالى من التكفير وغيره ساقط علما انه يمكن
للمجيب ان يمنع بان يقول لم لا يجوز ان يكون عموم ما في
اية اخرى قرينة على عموم السيات فيما نحن فيه وعلى
كون كل من الصغائر والكبائر مقيدا بها وعلى
لزوم ارادة الكفر بالكبيرة بناء على بقاء التعليق

بلا فائدة عند ارادته وعند تخصيص الشيء بما قاله فالحق مع
اهل السنة لا مع البعض حاله ان مرادهم ان عموم ما وتعليق
تكفير ذلك الاعم بالمشية يقتضي كون تكفير الشيء ويغفر
تكفير معلقا بها ايضا حال كونها اعم ويقتضي ايضا حمل الكبائر
على انواع الكفر وان كان بعيدا في نفسه لئلا يلزم عدم
فائدة التعليق لجواز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب
عن الكبائر وانت خبير بان وجه وحمل آه ساقط لان
في حاصل الجواب اعترافا به وغاية كلامه ان لزوم الفساد على
ما ذهب اليه البعض صارف عنه وان كان قريبا في نفسه
ومقتض لذلك وان كان بعيدا في نفسه فنقول لان
الكمال انما هو وجه اصل صحة ارادة الكفر واما الغرض
الصادر من الاشارة الى وجه صحة جميعها فتسمع
الخيالي لكن بقي وجه عدم ورود النظم بلفظ الكوبل الكبيرة

يجتنبوا

ووجه

ووجه وروده على صيغة الجمع مجردا من
قيد المشية فنقول لعل وجه ذلك تنشيط
قلوب عباده تعالى بايهام انه تعالى يكفر الصغائر
قطعا عند الاجتناب عن انواع الكبائر
وان كان المراد بها الاعم في الواقع وان
كان معلقا تكفيرها بالمشية كما في اية
اخرى وان كان المراد بالكبائر انواع الكفر
لينبسط قلوبهم ويبذلوا جهدهم
فيجتنبوا جميع الكبائر مع الاجتناب عن
الكفر واشخاصه ولعل وجه تصريح السر
في اية اخرى الذي بمنزلة تصريح الكفر
هو بيان ما هو ابغض عنده تعالى وابعد
من مغفرته تعالى ولعل وجه اخباره

تعالى عن مغفرة ما دون ذلك معلقة
بمشيته تعالى تبشيرهم من حيث انه
تعالى يغفر ما دون ذلك وتخويفهم
من حيث انها ليست بمقطوعة بل
مقيدة بمشيته تعالى ليبذلوا جهدهم
في اجتناب المعاصي مع اجتنابهم عن
الكفر وما له حثهم على طاعته تعالى
ومنعهم عن جميع المنهيات على ان
يكون الفرق بين الايتين بالتفصيل
والاجمال لا بالمرجو والمال فالحق مع
اهل الاعتدال لا مع بعض الاعتزال
هذا ∴ قال علي القاري قوله
واجيب الى اخره فيه انه يلزم

ان

ان لا يجوز العقاب على ما عداه الا ان يكون
الخطاب للكفرة والمعنى نكفر عنكم سيئاتكم
قبل اجتنابكم عنه وقيل بقيد
استثناء المشيئة وقال عبد الله المسندي
انه يغني عن حمل الكبائر على انواعه قلت
ما قدرنا لا يصح دفعا لما تقدم اذ لو
لم يحمل لما صح للزوم انحصار الصغيرة
تحت المشيئة وخروج الكبيرة وهو خلاف
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وايضا يلزم كون الصغيرة تحتها
مشروطة بالاجتناب وليس كذلك
بل قد يكون مغفرتها بكفر او عفو
ثم الاظهر ان الخطاب للمؤمنين

وانها على معناها المتعارف والمعنى ان تجتنبوا
كبائر المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعات
يدل عليه ان الحسنات يذهبن السيئات والاحاديث
في باب المكفرات وما قاله العظما مذهب ثالث
فكيف يحكم بالحق انتهى قوله فيه اقول فيه ان بناء
الجواب على ما عرفت على اثبات الجواز بالتقييد
واثباته بالجمل فاذا اعتبر الجمل فيعتبر فلا
مساغ للايراد ولا يحتاج الى الجواب فلا تغفل وه
وقيل اي في دفع ما فيه بدل توجيهه وهو الظ
وقد سمعت ان الجمل لا شك فهو متعين فلا ايراد
ولا جواب فكل في قرين مرجحة قوله قلت اه وكتبل ما
حمل الا ليقدر على ما نبهناك فان قلت هذا على
زعم القيل قلت قد عرفت انهما

غلطا

انهما غلطا غلطين فهذا ثالث تامل قوله انه لو حمل اه
فيه نوع منافاة لما قبله فتدبر قوله للزوم اه لا يخفى ان
منشاه على زعمه ابقاء الكبائر على ظاهرها فان اراد
بالصغيرة صغيرة اجتنب صاحبها كما يومي اليه قوله وايضا
على ما لا يخفى فيلزم خروج تلك الصغيرة عن تحتها ايضا
والا لبقي التعليق بلا فائدة على ما مر فلا حصر وان اراد
بها غير المجتنب صاحبها فيدخل الكبيرة تحتها ايضا فلا حصر
فليتامل قوله وهو خلاف اه قد عرفت ما في اللزوم فتبا
الخلاف عليه خلاف حاصل انه اراد انه خلاف ويغفر الآية
من عموم المشية لها وذلك العموم مسلم عند المستدل هذا
فنقول ان مراد القيل دفع ما فيه ومال ما فيه ابقاء الكبائر
على ظاهرها بتقي الحمل على الكفر ببيان الفساد على طريق النقض
ينادي عليه قوله الا ان يكون وقوله ثم الاظهر وان الظ ان مراد

المسند عن رد القيل ابقاء ما فيه اما بان يريد ما تحت الان
يكون او ثم او ما قاله العصام واما مجرد ارادة عدم المعالجة فلا
وما لا الاخيرين وان كان بينهما ظاهرا فرق ما تخصيص قوله تعالى
ويغفر الهه بقوله تعالى ان تجتنبوا الاية بالنسبة الى الصغيرة
المقيدة مع الكبيرة بالمشية بصغيرة غير مجتنب صاحبها عن
الكبيرة بحمل الكتاب على صغيرة غير مقيدة بها بناء على ان مغفرتها
معلقة بالاجتناب وذلك لا يمنع عموم المشية تحت ويغفر الاية
للصغيرة والكبيرة على ما لا يخفى فيكون عموم مسلما عنده
لكن قد عرفت ما فيه فيما قبله وبناء عليه فقيه ما فيه تامل وما
الاول ظ قوله وايضا اه لا يذهب عليك ان في المال عطف على لزوم
الاحضار وقد عرفت ما فيه فيفيه ما في قوله وايضا آه فيه حكمة
لما عرفت ان المشروطة خارجة عن تحت المشية لئلا يبقى التعليق
بلا فائدة قوله وليس كذلك اه وقد عرفت ان القائل بالبقاء حمل

المشروطة على غير المقيدة والمقيدة على غيرها وما تحت قد
يكون من قبيل الثاني فاين هذا من ذلك قوله والمعنى آه
يرد عليه نظير ما تحت قوله للزوم آه على زعمه من لزوم
ان الصغيرة منحصرة تحت الاجتناب والطاعات
وهو خلاف ويغفر وايضا نظير ما تحت وايضا
من لزوم كون مغفرتها مشروطة بها وليس كذلك
بل يكون بكفر او عفو بل يلزم ايضا خروج الكبيرة على
زعمه وهو خلاف ويغفر فما هو جوابه ههنا فهو جواب
المسند هناك ثم لا يخفى على المنصف ان ما قاله
تحت الاظهر انما يتاتى عما قاله العصام بقوله بالطاعات فان
القيد اما معتبر عنده كما هو الظ فتشبيه المقام وان
كان في موضعه لكن لا فرق بينهما في توجه ما اوردنا على
العصام او معتبر عنده ايضا فعدم الفرق ظ فيتسع المناقشة

فتدبر قال الخيالي قوله واجيب حاصله ان التكفير
مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد
بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما
عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل
الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بالمشية بلا
دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه
يجوز مغفرة الصغائر بدونه انتهى اقول
يعني ان مراد المجيب ان مغفرة مصداق
كلمة ما في النظم مقيد بالمشية صريحا اعم
ذلك من الصغائر والكبائر فمغفرة كل
منهما مقيدة بها في النظم الذي نحن فيه
ايضا بان يحمل السيئات عليهما والكبائر
على انواع الكفر على ان يكون الفرق بينهما

بالاجمال

بالاجمال والتفصيل فلو حمل الكبائر على ظاهرها على
ما زعمه البعض مع تخصيص السيئات بمقابلها لزم
لغوية التعليق والمخلص بحمل الكبائر على انواع
الكفر والسيئات على الاعم لكن لما كان الثاني من
متفرعات الاول لم يتعرض له في الحاصل فتقدير النظم
ان تجتنبوا انواع الكفر نكفر عنكم صغائركم وكبائركم
ان شئنا تقرير التكفير لا قطع بوقوعه بمعنى انه غير
مقطوع بالوقوع لانه مقيد بالمشية والنظم وما
شانه هذا فغير مقطوع به فهو غير مقطوع به ثم
العقاب جائز الوقوع لان التكفير لو كان غير مقطوع
به فالعقاب جائز الوقوع لكنه كذلك فالعقاب آه فعلى هذا
يكون ما له اثبات المطلق بهم ثم التكفير مقيد بها لانه في النظم يكفر
ما عدا الكفر وتكفير ما عداه مقيد بها فالتكفير مقيد بها

اما الصغرى فلان المراد بالكبائر في النظم لو كان انواع الكفر فالتكفير
تكفير ما عدا لكنه كذلك فالتكفير في النظم تكفير ما عداه واما الكبرى
فلان تكفير ما عدا بمعنى مغفرة ما عدا لو كان غير متعينة بالاجماع فهو
متعين بها لكنه كذلك فتكفير ما عدا بمعنى مغفرة ما عداه متعين بها
اما الملازمة فظ وكذا الاستثناء الثاني واما الاول فلان
الكبائر لو لم يحمل على الكفر لبقي آه والتالي باطل والمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو جاز مغفرة الصغائر فلو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي
لكن يجوز مغفرة الصغائر فلو لم يحمل آه واما الاستثناء فظ
واما الملازمة لو جاز آه فظاهر واما الاستثناء بمعنى جواز مغفرة الصغائر
ثابت لانه مفهوم من ويغفر وما هو مفهوم من قرائن الجواز ثابت
فيجوز مغفرة آه فظاهر انه قوله ان التكفير صغرى
الدليل لقوله فلا قطع آه وقوله اذ آه الاستثناء من دليل صغرى الدليل لقوله
ان التكفير وقوله ومغفرة الاستثناء من دليل كبرى الدليل لقوله ان التكفير

ان التكفير الى اخره وقوله لو لم آه شرطية الدليل لقوله اذ
المراد الى اخره وقوله لانه يجوز الى اخره استثناء
الدليل لقوله ولو لم الى اخره ولما لم يكف في الجواب قوله
النص لانه الكامل في المط على ما اشرنا اليه زاد عليه ذلك في
الحاصل اقول لعلك تقول هذا لا يكفي في المرام لان حقيقة
نزاع الفريقين انما يرجع الى عدم تمامية الملازمة لو لم يحمل
آه وتماميتها وهي غير بينة الان فنقول انها منحلة الى قضيتين
وان الظ ان الواو الواصلة بمعنى او الفاصلة لتعارض
الايتين عند عدم الحمل عند المجيب وان الظ ان قوله
لانه يجوز آه انما هو دليل الثانية وان امكن الاستدلال
واما دليل الاولى فطوي ومآلها الى واحد فتعارض
كل اية لاخرى عند الحمل وان دليل التقييد قوله تعالى
ويغفر الاية ويحتمل ان يكون اجماعهم على عدم تعين مغفرة

مغفرة ما عدا الكفر ودليلهم ذلك وعلى كل تقدير في تقرير
دليل الشرطيتين طرق منها على الاول انه لو لم يحمل واعتبر
التعليق ولم يعتبر التقييد ح ويغفر الاية للتعارض
ح لبقي التقييد بلا دليل والتالي باطل ولو لم يحمل واعتبر
التقييد ولم يعتبر التعليق في ان يجتنبوا الاية للتعارض
ح لبقي التعليق بلا فائدة والتالي باطل فقوله لانه
يجوز آه تفصيل للتعارض الثاني فكانه دليل للشرطية الثانية
حاصله لو لم يحمل لم يعتبر التعليق لكنه لم يحمل على ما هو المفروض
اما الاستثناء فظ واما الملازمة فلانه لو اعتبر التقييد
عند عدم الحمل بمعنى لو جاز مغفرة آه فلو لم يحمل لم يعتبر
لكن يجوز آه اما الملازمة فلان الايتين لا تعارضتا
عند الحمل فلو جاز آه بمعنى لو اعتبر معنى قوله تعالى ويغفر
الاية فلو لم يحمل لم يعتبر التعليق لكنهما متعارضتان واما

الاستثنا

واما الاستثناء بمعنى جواز مغفرة الصغائر ثابت فلما
مر اما الملازمة فظ واما الاستثناء فلان الاولى
لتقييد والثانية بعدم وكلما كان كذلك فمتعارضتان
فعلى هذا اتفق على الشرطية الاولى وعليك بالتطبيق ثم
لا يخفى ان بحث بعض المعتزلة والعطا والغاري
يعود الى التكلم في تلك الكبرى فلنختم بر مع الاشارة
الى جوابه حتى يتضح حقية مسلك جمهور اهل السنة
فان قلت لا تعارض لان الصغيرة المقيدة ح ويغفر
غير مجتنب صاحبها وح ان تجتنبوا مجتنب صاحبها
فالتقييد بدليل والتعليق بفائدة قلت هذا يرجع الى
تخصيص ويغفر بقولهم ان تجتنبوا وقد اسقطنا اولا
ومنعنا ثانيا بناء على ان الجيب موجه فارجع اليه وقال فيه نعم
يرد على الجواب ان تقرير الجواب منعا على ان يكون بحثهم معاصية او لم

كما لا يخفى م

قد وقع الفراغ عن يد
مؤلفه ولا ينظر
الى عدم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الارض والسموات وجعلها
ومن فيهن لاولي الباب عبرة وايات وكرم
بني ادم بالعقل الغريزي من ساير الحيوانات
ورزقهم في حيوتهم رزقا من الطيبات ورفع
بعضهم فوق بعض الذين اوتوا العلم درجات
وبعث الرسول كافة للناس بانواع المعجزات
وفضله علي ساير الانبياء بالعلامات الباهرات
وانزله الفرقان فيه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات صلى الله عليه بافضل الصلوات

واشرف التحيات وعلي اله واصحابه الذين هم
يسارعون بالخيرات باصناف العبادات ثم الدعاء
وهو اقصي حوايجنا والثناء كما هو وظايفنا طهرت
متقدا سلاطين الزمان ومقتضاء طبيعة الامن
والامان وهو السلطان ابن السلطان السلطان
بايزيد ابن محمد خان ادام الله عزه وايامه ما دامت
الشمس بقدرته يسير سيرا يسيرا والقمر بحكمته يسير
سيرا جاميرا وجعله من الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك
رفيقا امين اله الحق رب العالمين وبعد
فان عبدا حقيرا من عباده اراد ان يكتب بعض

مالاح في باله واعتقاده في موضع التحقيق والتدقيق
عند استناده ولو نظر اليه من طرف عينه
بجبين القبول يكون وجيها وان كان في نفسه
واجب الاعراض والعدول والمسؤل من غمامته
التامة الكاملة وحمايته العامة الشاملة ان ينظر
الي اقواله واحواله ثم الي انه فوضت امري والجاءت
ظهري رهبة منه ورغبة اليه لا ملجأ ولا منجا الا اليه
قال تاج الشريعة في كتابه التنقيح
لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعني لقوله
عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
واداها كما سمعها فاجاب مولانا سعد الدين رح

في تلويحه بان النقل بالمعني من غير تغير اداء كما اذا سمع
اقول هذا الجواب لا يطابق السؤال لان المراد
من الاداء في الحديث النبوي اداء اللفظ لا اداء المعني
فقط بقرينة المقالة فان المقالة من القول والقول
عند اهل العربية لا يستعمل الا في اللفظ واداء
المعني لا يستلزم اداء اللفظ بخلاف عكسه
قال في التلويح اورد المص للمفسر مثالا قوله
تعالي فسجد الملائكة كلهم اجمعين واعترض عليه
بان هذا ايضا مثال للمحكم لان اخبار الله تعالي
لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب اقول
فما كان مثالا للمفسر لا يكون مثالا للمحكم لان المفسر

يحتمل النسخ والتبديل والمحكم لا يحتمل النسخ ابدا فبينهما
منع جمع قال في التنقيح فان كان المخبر وكيلا
او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان
فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
سائر الشرائط رعاية للشبهتين شبه الالزام وعدم
الالزام ثم قال في التلويح فقوله رعاية للشبهتين
تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة اقول
ولو كان قوله رعاية للشبهتين تعليلا لشرط العدد
او العدالة اذا كان المخبر فضوليا لزم ان يكون ذلك
ايضا شرطا اذا كان المخبر وكيلا او رسولا لاشتراكه
في الدليل وهو شبه الزام وعدم الزام مع انه

لا يشترط فيه اصلا قال صاحب الهداية تغمده الله
بغفرانه اذا كان يوم غيم فالمستحب في الفجر والظهر
والمغرب تاخيرها اقول الاستحباب في
الكل غير مسلم لان في تاخير المغرب احتمال بلوغه
الى الوقت الذي يلزم التشبه باليهود لان اليهود
يؤخرون المغرب فيكون مكروها لا مستحبا قال
ولا يؤذن للصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت
لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل اقول
جاء في حديث النبي عليه السلام انه قال لا يغرنكم اذان بلال
فعلم بهذا انه كان يؤذن قبل الوقت فلو كان
فيه عدم الجواز لا يجعله هكذا في زمان النبي عليه السلام

قال روي الثلجي عن اصحابنا ان الصلوة واجبة
في اول الوقت على طريق التوسع وهو مذهب
الشافعي بدليل ان المؤدي يقع واجبا وهذا يستدعي
سابقة الوجوب اقول هذا مخالف لما في
الاصول لانهم قالوا اذا دخلت الوقت يكون المكلف
مخيرا بين الايجاد والترك والوجوب ينافيه
لان الواجب هو الذي لا يكون للعبد اختيارا اصلا
قال السيد الشريف في شرح المواقف ان
نبينا عليه السلام اشد الانبياء عصمة فان الانبياء
معصومون وكان عليه السلام اشدهم واقواهم
في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن

فلم يأمر الا بخير اقول هذا الدليل ليس
بمخصوص به لان الله سبحانه وتعالى قال في حق
عيسى وامه واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان
الرجيم فلا يكون هذا دليلا على شدة عصمة
قال المسلك الثالث انه قادر لما مر وكل قادر
فهو عالم ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون
كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فعل قليل متقن اتفاقا فاذا جاز هذا جاز صدور
الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله فلا عبرة بالقلة
والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة او الضرورة

فارقة فانما يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر
غير عالم ولا يجوز صدور كثير منه واما من جعل النوم
ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه اقول
ويمكن ان يجاب عنه بوجه لا يحتاج الى هذا التكلف
اصلا وهو انا لا نسلم ان النائم غير عالم لجواز ان
يكون عالما عند صدور الفعل المتقن عنه ثم يعرض له
النسيان فلا يلاحظ لاجل المانع وهو النسيان لا بد لنفي
ذلك من دليل صحيح قال لو كان العبد موجدا
لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم
تفاصيلها واللازم باطل لان المحرك منا لاصبعه
محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور لها فكيف

يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها اقول
لم لا يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك
الشعور او لا يدوم له الشعور كما مر او نقول
معناه من شانه ان يعلم هذه التفاصيل
ولا شك انه يصدق للمحرك منا لاصبعه
من شانه ان يعلم حركة اجزائه
عند حركة اصبعه
مرتبم باجلير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم الانسان ما لم يعلم وعنده
ام الكتاب ونور قلوب العارفين بانوار
المعارف والحكم وجعل كلامهم فصل الخطاب
والصلوة والسلام على نبيه المكرم الذي
ارشدنا لطريق الصواب وعلى آله وخير
اصحابه الى يوم السؤال والجواب وبعد
فهذه مجلة لا لغو فيها ولا تأثيم مشتملة على الاسولة

التي خطرت ببالنا في اثناء التعلم والتعليم
وكشفت الغطاء عن وجوه غرايبها واخرجت
من كنوز الكمون الى مشاهد البروز فرايد فوايدها
واوردتها بالعبارات الشاملة وسميتها بالثمر
الكاملة فجعلتها تحفة لحضرة سلطاننا وفي كل
الامور برهاننا وسلطاننا ايده الله تعالى
بالدولة القاهرة العثمانية والسلطنة
الباهرة الخاقانية لتكون باعثا لان اكون
ملحوظا بلحاظ اللطف والكرم ومحظوظا بسهم
من سهام العنايات والهمم وطلبت من الله
التوفيق بهذا الطريق ان الله ولي التوفيق

قال في شرح المواقف وقيل هو اي موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير
مقيد بشيء والقائلون طائفة منهم حجة الاسلام
وبيان الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه
ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو اي البحث
هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي
فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه
انتهى كلامه اقول لا حاجة الى هذا القيد
لان موضوعيهما متمايزان بذاتيهما لان الموجود
المطلق عند المتكلمين ما يعم الموجودات
الخارجية فقط وعند الحكماء ما يعم الموجودات

الخارجية والذهنية وعلى هذا يكون موضوع
الكلام اخص من موضوع الالهي فلا يكون محتاجا
الى القيد للامتياز قال صاحب المواقف
رحمه الله المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم
وفيه ثلثة مذاهب الاول انه ضروري واختاره
الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم
كل احد بوجوده ضروري وهذا علم خاص والعلم
المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم
بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا
فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري
حصول علم جزئي متعلق بوجوده وهو غير مقصود

وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق
فضلا عن ان يكون ضروريا والثاني ان غير
العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم
الدور والجواب ان غير العلم يعلم بحصول علم جزئي
لا بتصور حقيقة العلم والذي نحاول ان نعلمه
بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور وحاصل
حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم و
تصوره هذا كلامه **اقول** يمكن حل الشبهة
الثانية بلا فرق بين الحصول والتصور لان
العام لا يخلو اما ان يكون ذاتيا للخاص او
عرضيا فان كان ذاتيا فلا شك ان حصول الخاص

يستلزم حصول العام لان حصول الذاتيات في
العقل انما يكون بانتزاعها من افرادها لا من مجرد حصول
الفرد في الذهن وان كان عرضيا فلا يلزم الدور لان
حصول غير العلم لا يتوقف على حصول العلم بل
يستلزمه فلا يوجد التوقف **قال** في شرح حكمة العين
المقالة الثانية في مباحث الحركة والسكون لما كان
موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من جهة ما يتحرك
ويسكن وجب ان يتكلم في ذلك العلم في الحركة و
السكون ومقدار الحركة الذي هو الزمان وانما قدم الحركة
على السكون لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان
يتحرك والاعدام انما يعرف بالملكات ولتوقف

ما اورده في هذه المقالة في مباحث المبحث الاول
في ماهية الحركة **قال** رحمه الله الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه
بالقوة بالقوة حاصلة وغير حاصلة هف
بل يكون بالفعل اما من كل الوجوه كالباري عز
اسمه فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان ولا
يتصور الحركة على ما هو بالفعل من كل الوجوه لان
الحركة طلب والطلب انما يكون لامر غير حاصل
لامتناع طلب الحاصل وما لا يكون فيه امر بالقوة
فكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له وفي
الحواشي القطبية ولقائل ان يقول لو كان الشيء بالفعل من

يكون بالقوة

كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل
وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل **اقول**
لو صح هذا الدليل لدل على ان لا يكون الشيء بالفعل
من بعض الوجوه ايضا لان الشيء اذا كان متصفا
بصفة بالفعل يلزم ان يكون كونه بالفعل بالنسبة
الى تلك الصفة بالفعل ايضا وهكذا الى غير النهاية
فيلزم التسلسل وهو باطل قطعا لانا نعلم بالضرورة
ان كل شيء بالفعل من بعض الوجوه **وقال**
ايضا فيه فالجسم اذا كان حاصلا في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان
الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما

كالان والتوجه متقدم على الوصول اي على الحصول
في ذلك المكان الآخر وهو ظ وعلله المص
بقوله والا لم يكن الوصول على التدريج بل
دفعة وفي نفي التالي نظر اللهم الا اذا حمل على
الوصول على التادي كما في الحواشي القطبية فانه
ح يصح ان الوصول لا يكون دفعة لكن لا يصح ان
التوجه متقدم على الوصول كما لا يخفى **اقول**
يمكن ان يتسامح ويقال ان الوصول وان كان
آنيا لكن يحصل بعد زمان يوجد فيه التدريج
وان كان سابقا على التوجه يوجد قبل زمان
التدريج فلا يكون مسبوقا بالتدريج **قال**

في التلويح في شرح قول صاحب التنقيح حامدا
لله اولا وثانيا حامدا حال من المستكن في متعلق
الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر
طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة
الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية
بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما **وقال**
فيما نقل عنه ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف
لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد انه
ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيه
ابتدئ انتهى كلامه **قال** الخطابي رحمه الله
في بيانه لانه اما ان يكون الباء صلة للابتداء او

يكون للاستعانة كما في كتبت بالقلم والاول يفيد
ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى وليس بمقصود
بل المقصود ايقاعه على الكتاب والثاني
يقتضي جعل الله آلة والآلة لا يكون مقصودة
لذاتها بل لغيرها فلا يليق بحسن التأدب ولو
جعل الظرف مستقرا فالباء للملابسة والمصاحبة
فيفيد معنى التبرك باسمه تعالى وانه يطلق مفصل
حسن الادب **اقول** يخطر بالبال وجه آخر وهو
ان الباء لو كان صلة للابتداء او للاستعانة لا يكون
التسمية حالا فيفوت الغرض عن طريقة الحال
في التحميد لان التناسب كون كل منها حالا فتعين

ان يكون للملابسة فيكون الظرف مستقرا لان النحاة
ذهبوا الى ان الباء لو كان للملابسة يكون الظرف
مستقرا ولو لم يكن للملابسة يكون لغوا **قال**
صاحب التلويح ايضا فيما نقل عنه في هذا المقام
ان الظرف حال عاملها ابتدئ اذ المتعلق الحقيقي
للباء اعني ملتبسا او متبركا قد ترك ليتناسب و
للدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ
هو الكتاب وح لا معنى لجعل الجار والمجرور
ظرفا لغوا **قال** مولانا الطوسي رحمه الله في
حواشيه ووجه تلك الدلالة ان البدء والابتداء
يستعملان على وجهين احدهما المتعدي بنفسه كما في

قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ومعناه
الانشاء والاحداث وح لا يقتضي الباء
كونه صلة له ونابهما وهو الاشهر المتعدي
بالباء ومعناه جعل ما يبدأ سابقا على غيره في كونه
متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وح
لا يكون له مفعول بلا واسطة تذكر الكتاب
منا منصوبا دل على ان الباء ليست صلة لابتدئ
ثم قال بناء عليه لكن توجيه الكلام بان الابتدأ
اضافي او امر عرفي يعتبر ممتدا الخ مناف لهذا
اذ هو صريح في ان المراد بالابتداء الافتتاح
اقول ان الابتداء اذا لم يكن متعديا بالباء

يراد به معنى الافتتاح كما يراد به معنى الانشاء والاحداث
وهذا صريح في الافعال يقال ابتدئ الامر ويراد
به معنى الافتتاح وعلى هذا لا يرد اشكاله قال
السيد الشريف قدس الله سره في حواشيه على
شرح المختصر الضمير للمختصر وهو المختار لعدم
الاحتياج الى الاعتذار ولان الانسب على
الوجه الاخير تأخيره عن تعريف علم الاصول
وقال بما نقل عنه فان العرف جار بتأخير
بيان وجه حصر الشيء عن تعريفه قال بعض افاضل
الزمان فيه نظر لانه اذا جعل الضمير راجعا الى
العلم يجب التوسع في لفظ العلم على وجه

يتناول الاشياء الاربعة تمامها ليصح الانحصار
وبعدما وقع التجوز في لفظ العلم صار تعريف
العلم جزءا من قسمه الذي هو جزء منه ولا خفاء
في ان قوله يخبر الخ خارج عن العلم بذكر قبل الشروع
في الاجزاء ليحصل الضبط والبصيرة فمن هذا الوجه
تأخير تعريف العلم انسب وايضا العلم المنقسم
له معنى مجازي والتعريف للعلم المستعمل في
معناه الحقيقي فلو قدم التعريف على التقسيم يفهم
ان التقسيم للعلم بالمعنى الحقيقي وصار فهم المعنى
المجازي ضعيفا فالعلة الظاهرة لكون الوجه
الاول مختارا عدم الاحتياج الى الاعتذار اقول

ان الانسبية التي ذكرها الفاضل الشريف قدس
الله سره بحسب العرف والذي ذكره المعترض
لا يعرفه وانت خبير بان العلم ليس له معنى مجازي
بل المنقسم والمعرف هو المعنى الحقيقي لا الغير
اذ لو كان له معنى عام متناول للاشياء الاربعة
لا يكون عد المبادي جزءا على وجه التغليب وفيه
اعتراض آخر ذكره بعض الاكابر في تاليفه تقريره
انه انما يصح ان لو اريد بعلم اصول الفقه ما اريد
بتعريفه الآتي وليس كذلك بل الاول اشمل حيث
يتناول الحدود والمبادي وجريان العرف بما
ذكرتم في مثله مم اقول هذا ايضا مندفع

بما ذكرناه آنفا اذ ليس للعلم معنيان حتى يكون
احدهما منقسما والاخر معرفا وقال ايضا
في حواشيه على شرح المختصر لان الكل لا يحمل
على جزء من حيث هو جزء قال بعض الاكابر
فايدة هذا القيد تعميم امتناع الحمل للاجزاء
المحمولة ايضا مبالغة اقول لا مبالغة
فيه اذ يمتنع من هذه الجهة حمل الجزء المحمول
بحسب نفس الامر وقال ايضا في حواشيه
على شرح المختصر الحصر اما عقلي مردد بين النفي
والاثبات بجزم العقل بمجرد ملاحظة
مفهومه بالانحصار واما استقرائي لا يكون

كذلك فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء
سواء كان في الجزئيات كانحصار الدلالة
اللفظية في الثلث او في الاجزاء كانحصار
الجسم المركب في اجزائه من العناصر انتهى كلامه
وفيه اعتراض مشهور يخطر ببال كل احد اذا نظر الى
هذا المقام وذلك ان انحصار الحصر الى العقلي
والاستقرائي مخالف بما قاله في حواشيه
لشرح التجريد في تقسيم المفهوم الى الواجب و
الممكن والممتنع لانه وجد فيه حصرا مقطوعا به
غير العقلي والاستقرائي واجاب عنه
بعض الاكابر بان هذا التقسيم الثنائي مبني

على المشهور وهذا الجواب قبول للسؤال
في التحقيق وليس بشيء عند المحقق **اقول** ان
التلفيق مميز بين كلامي السيد الشريف نور
الله قبره وهو انحصار الحصر الى العقلي والاستقرائي
حصر استقرائي وهذا صريح فيما نقل عنه واحتمال
القسم الاخر غير مفترض والذي ذكره في تقسيم المفهوم
كلام تنزلي فقد به الالزام الى الخصم ليس لثبوت
في الحقيقة وتفصيله انه لما قسم المفهوم الى
الواجب وقسميه وجعلت هذه القسمة حقيقية
اعترض عليه بان هذه القسمة غير حاصرة
اذ بقي قسم اخر وهو احتمال انتفاء الشيء وجوده

وعدمه معا واجيب عنه بان هذا راجع الى الممتنع
بذاته لانه لا يوجد في الخارج اصلا **وقال**
الفاضل الشريف رحمه الله وتخلل قسم رابع
مضمحل بادنى التفات من بداهة العقل ولا
يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه
بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان
جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه
او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به
بلا ريبة وبذلك يتم المقصود ولا يتوقف على
كونه بديهيا صرفا وانت خبير بان الجزم بالانحصار
في قسمة المفهوم الى الواجب وقسميه لما كان

بديهيا كان الحمر عقليا وقوله وان جعل الخ كلام
تنزلي وتسليمي لايحل الحمر الاستقرائي فيندفع
الاشكال قال الاستاد الخبير التحرير
الخواجه زاده رحمه الله رحمة واسعة في كتابه
المسمى بتهافت الفلاسفه الفصل العاشر
في ابطال قولهم المبدء الاول لايجوز ان يتركب
من الجنس والفصل بحسب العقل وذكر فيه مسلكين ولما فرز
المسلك الاول شرع الى تقرير المسلك الثاني و
قال ان واجب الوجود لايشارك شيئا من
الاشياء في ماهيته لان كل ماهية بما سوى
الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك

الواجب غيره في ماهيته ذلك الغير يلزم
امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ذاتي لم يحتج في العقل الى
فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل
وجوابه ان هذا مبني على ان لايكون في الوجود
واجبان والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك
غير مقتضي لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز
كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان
واجب الوجود وقد بينا ان ما ذكروا من
الادلة على الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتني
عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا

قطعا الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم
لا يتم على ما ذكروا ثم لا نم ان عدم مشاركته
لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس
له لم لا يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب
الخارج له انواع كثيرة في العقل فيكون له فصل
فيتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم
ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي
برهان التوحيد وههنا موضع تامل وهو ان
الماهية الجنسية اذا اقتضى وجوب الوجود
فهل يجوز ان لا يوجد بعض انواعه او لا فليتامل
اقول وهذا جائز لان جنسية الجنس لا يقتضي

تعدد الانواع بحسب نفس الامر بل بحسب
امكان فرض العقل سواء وجد الفرض اولا
وكان ذلك الفرض مطابقا للواقع اولا
لان الكلية والجنسية ونظائرهما يكفيها امكان
الفرض فلما جاز ان يقتضي الطبيعة النوعية
لشخص فرد فينحصر النوع في شخص واحد جاز
ان يقتضي الجنس فصلا مخصوصا فيكون
تحت ذلك الجنس نوع واحد فقط بحسب
نفس الامر والانواع الاخر التي يفرض
اشتراك الجنس بينه وبينها امور لا حقيقة
لها بحسب نفس الامر فلا يلزم تخلف المقتضي

عن المقتضى لانه انما يلزم لو كانت تلك
الامور حقيقة بحسب نفس الامر
فلا يرد الشكال

الحمد لله رب العالمين الموصوف بالرحمن الرحيم
المالك في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من
اتى الله بقلب سليم المخصوص بالعناية له والاستعانة
منه وهو الهادي الى الصراط المستقيم احمده
ان هدانا الى صراط الذين انعم عليهم من عباده
المهتدين واشكره ان حمانا من احوال المغضوب
عليهم والضالين والصلوة على اشرف النبيين
محمد سيد المرسلين وعلى آله واصحابه الائمة
المهديين مارفع للعلم علم وكتب معاني السبع المثاني
القلم وبعد فلما برز الامر العالي النافذ بعون
الملك الوالي لازال ماضيا دون مضارع فاتسلك

الغوارب والطوالع بحضور جمع من اعيان العلماء
وجمع من فحول الفضلاء بين يدي حضرت سيد
سلاطين الزمان واشرف ملوك العصر
والاوان ناصر الشريعة وصاحب الفتوحات
البديعة مالك خاقاني القرنين وموتر شفع
العمرين وارث ملك قيصر وكسرى سلطان
ممالك الاسلامية برا وبحرا جنة الرحمن وفضل
الرؤف المنان الاوحد السلطان بن السلاطين
السلطان سليمان شاه خان بن المرحوم سلطان سليم
خان بن سلطان بايزيد خان لازال النصر معقودا
بالويته والسعد مخيما بافنيته والعز خادما بابوابه
والاقبال مركبا لاسبابه ماتناقل الملوان وتناسل
الثقلان ان يحشوا في الفاظ السبع المثاني

بما يفتح الله عليهم من بديع المعاني اذ هي معيار
العلوم وشبار الفهوم امتثل به العبد الفقير
المعترف بالعجز والتقصير ودقم ما لاح الى
القلب الفاتر مع تشتت الخاطر من الكلمات
المتعلقة الى تلك المباحث الشريفة وجعل
هدية لسدته السنية وعتبته العلية المنيفة
لان الت محفوفة بالسرور والافراح ما دامت
الافراح والانشراح وسلكت سند السيد الجليل
سنة ابراهيم الخليل عليه وعلى سيدنا محمد
افضل الصلوة والتسليم واوفر التكريم والتعظيم
قال صاحب الكشاف سورة فاتحة الكتاب مكية وقيل
مكية ومدنية وقال الشريف قيل الفاتحة في الاصل
مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب

ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر
اقول ويجوز ان تكون الفاتحة مصدرا من باب
رجل عدل واطلاق الفتح على السورة المعلومة
مجاز عقلي وفيه تنبيه على المبالغة من حيث ان
هذه السورة المعلومة لاشتمالها على الاصول
الكلية التي هي الثلثة المشهورة هي القرآن
كله وحاصله الاشارة الى ان من قرأ هذه
السورة المعلومة كانه قرأ جميع القرآن
لاشتمالها على خلاصته ففتحها فتح قال
صاحب الكشاف وتسمى ام القرآن لاشتمالها على
المعاني التي في القرآن وقال الشريف لا يقال
كثير من السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسمى
ام القرآن لانا نقول لما كانت هذه السورة

متقدمة على ساير السور وضعاً بل نزولاً على
قول الاكثر وكانت مشتملة على تلك المعاني مجملة
على احسن ترتيب ثم صارت مفصلة في ساير
السور الباقية تنزلت منها منزلة مكة من
بيت القرى حيث ممهدت ارضها اولاً ثم دحيت
الارض من تحتها فكما ان مكة ام القرى كذلك
الفاتحة ام القرى انتهى كلامه **فيه نظر**
لان هذا الوجه في الحقيقة وجه مستقل على تسميته
بام القرآن لا جواب عن السؤال بلا يقال
وحاصله ان فاتحة الكتاب سميت بام القرآن
لانها متقدمة على ساير السور في الوضع والانزال
على قول الاكثر ومشتملة على ما في القرآن مجملة الى
آخر ما قال فالجواب المطابق له قوله وجه التسمية

لا يجب اطراده **قال القاضي** في تفسيره وتسمى
ام القرآن لانها مفتتحة ومبدأه الواو للعطف
على ما تقدم من جهة المعنى كانه قيل تسمى فاتحة
الكتاب وتسمى ام القرآن فما ذكر تعليل لهما على
التوزيع وترتيب اللف والنشر يعني ان
سورة فاتحة الكتاب لانطوائها اجمالاً على
ما هو المقصود من المعاني التي في القرآن كان
نسبتها اليه كنسبة الاصل والام الى الفرع
والولد فسميت بام القرآن ومعنى مبدأيته ان
يبتدأ بكتابتها في المصاحف ويقرأ بها في الصلوة
وربما يقال سميت بذلك لتقدمها وتأخر ما سواها
تبعاً لها لانها امتثر اي تقدمته ولهذا يقال
لراية الحرب ام لتقدمها واتباع الجيش لها **قال القاضي**

او على جملة معانيه لا يقال كلمة ما في قوله تشتمل
على ما فيه تتناول بعموم الى هذا الاعتبار
فلا وجه لعده وجها آخر للاشتمال لانا نقول
لم يسق هذا التناول بعد تخصيصه بالبيان
المقصور على الانواع المذكورة بقوله من الثناء
الى آخره قال القاضي وبيان وعد ووعيد
زاد لفظة بيان ليناسب قوله والتعبد بالامر
والنهي فان الوعد والوعيد ناظر الى الامر والنهي
والبيان الى التعبد كما لا يخفى قال القاضي
وتثنى في الصلوة ربما يقال انما سميت سبع المثاني
لتكرر الفاظها السبع وهي الله والرحمن والرحيم
واياك والصراط وعليهم وغير معنى فان لا
في معناه قال صاحب الكشاف والمثاني لانها تثنى

في كل ركعة قيل ان كلمة في بمعنى بحسب كما يقال في الشرع
كذا وفي اللغة كذا اي بحسبهما اقول يلزمه اقحام كلمة
كل اذ يكفي ان يقال في ركعة اي بحسب ركعة اللهم الا
ان يراد بالكل الكل المجموعي لا الافرادي فالمعنى
بحسب مجموع الركعة من اجزاءها من القيام والركوع
والسجدتين قال القاضي وقد صح انها مكية بقوله تعالى
ولقد آتيناك سبعا فيه مبني تمام هذا التعليل
على ان يكون آتيناك على الحقيقة وان يكون المراد
من القرآن العظيم ايضا سورة الفاتحة على طريقة
عطف احد الوصفين على الآخر والذي ذكره في سورة
الحجر مبني على اسقاط هذا الاحتمال عن حيز الاعتبار
حيث قال في عطف قوله تعالى والقرآن العظيم بعدما
قال في تفسير سبع المثاني سبع آيات هي الفاتحة

وقيل سبع سور هي الطوال ان اريد بالسبع الايات
والسور فمن عطف الكل على البعض او العام على الخاص
وان اريد بها الاسباع فمن عطف احد الوصفين
على الاخر ولا يخفى ما بين البنائين من التدافع
قال القاضي وهي مكية بالنص يعني آية ولقد آتيناك
قالوا اثبت ذلك بما قاله ابن عباس واطلاق النص
عليه باعتبار ان كلام الصحابي في القرآن خصوصا
في حق النزول له حكم المرفوع قيل لا يلزم من كون
آية ولقد آتيناك مكية عدم كون سورة الفاتحة
مدنية لجواز نزولها بمكة بعد الفتح كما قيل سورة
البقرة كلها مدنية الا آية واحدة وهي قوله تعالى
واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فانها نزلت بمنى
في حجة الوداع ذكره القاشاني في تفسيره ويمكن

ان يجاب عنه بان ما ذكره القاشاني مبني على القول
عن مصطلح القوم في المكي والمدني وحملهما على
المعنيين اللغويين والمعنى الاصطلاحي مصرح به
في تفسير القرطبي والتفسير المسمى بالعيون وايضا
هذا استدلال في مقام خطابي لا دليل قطعي
يقطع الاحتمال عن خلافه فيكفي فيه قدر ما يفيد
الظن فلا يضر امثال هذا الاحتمال فيما هو المقصود
قال الشريف واختلفوا في البسملة فقال بعضهم
انها آية من كل سورة فهي في اوايل السور مائة
وثلث عشر آية من القرآن وهو قول سعيد بن جبير
والزهري وعليه الشافعي وقال الاخرون انها
ليست من القرآن اصلا وهو قول ابن مسعود
ومذهب مالك والمشهور من مذهب ابي حنيفة

قال الخطيب زاده

واتباعه قيل عليه ان الفاضل الشريف صرح في هذا
الكتاب بان كون البسملة من القران في اوايل
السور مما اختلف فيه وصرح بان ابن مسعود
ومالك قالا بعدم كونها من القران وقال في
شرح المواقف في النبوات واما البسملة فالخلاف
فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل
سورة او كونها آية مفردة لا في كونها من القران
في اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد
وهم ولا يخفى عليك ان بين كلامه في الكتابين
تناقضا انتهى كلامه واقول في الجواب عنه بان مراده
في الشرح بيان الخلاف بين الشافعي في القول الجديد
كما صرح به فيه والمتاخرين من اصحاب ابي حنيفة كما
اشار اليه بقوله او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة

حيث لم يقل كتب والمعنى ان البسملة عند الشافعي
آية من الفاتحة ومن كل سورة مصدرة بها وعند
المتاخرين من الحنفية انها آية فردة من القران
لا من كل سورة مصدرة بها فمن قال ان الخلاف
بين ذلك الفريقين في كونها آية من القران اولا
فقد وهم لان الفريقين قد اتفقا على كونها منه
في اوايل السور فلا تناقض بين كلامه قال القاضي
وهي آية من الفاتحة فان قيل الظاهر من تركيب
قول صاحب الكشاف ومن كل سورة الاشارة الى
القول القديم للشافعي وهو كون البسملة
جزءا من الفاتحة فقط وح عطف ابن المبارك
على قراء مكة ليس بمرضي لان مذهبه ان البسملة
جزء من كل سورة مصدرة بها قلنا يحتمل ان يكون تركيب

لينتظم القولين بذكر الامر المشترك بينهما فيكون
العطف مرضيا واعلم انهم اختلفوا في كون البسملة
من القران على اقوال كثيرة والاحسن ما قاله
خاتمة القراء شمس الدين ابن الجزري في كتابه
النشر وهذه الاقوال ترجع الى النفي والاثبات
والذي نعتقده ان كلا منهما صحيح وان كل ذلك
حق فيكون الاختلاف كاختلاف القراءة وهكذا
قال ابو شامة في كتاب البسملة يعني ان حكم البسملة
في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة
فيكون قطعية النفي والاثبات معا قال صاحب الكشاف
وقالوا قد اثبتها السلف في المصحف مع توصيتهم
بتجريد القران فيه بحث وهو انه ان اريد باثبات
السلف اثبات البعض المعهود لا يلزم من اثباتهم

البسملة كونها من القران لانه لا يثبت بالشبه
ومع اختلاف البعض تثبت الشبه وان اريد به
الكل من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى زمان القايل او الى هذا الزمان فعلى تقدير
التسليم لا يفيد لان من انكر قراءتها قد اثبتها
في المصحف فمجرد الاثبات في المصحف لا يستلزم
كونها من القران بل قد يحتمل انه اثبتها فيه بطريق
الفصل بين السور والتبرك في الابتداء بها كما قلنا به
فلا يتم ما ذكره من الدليل يعني ههنا شيء آخر وهو
ان القاضي عبر عن هذا الوجه بقوله والاجماع
على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ويرد عليه
ان الاجماع لا ينعقد ما دام المخالف مخالفا وفيه
خلاف ابن مسعود وهو صحابي ومالك وابو حنيفة

في المشهور فكيف يتم الاجماع في الصدر الاول
والثاني قال صاحب الكشاف وعن ابن عباس من تركها
فقد ترك مائة واربع عشر آية قيل الظاهر ثلث عشر
لخلو البراءة عن التسمية قال عضد الدين في شرح
المختصر منشاء هذا الغفول عن قول ابن عباس في
شان البسملة سرق الشيطان من الناس اية انتهى
فلقد اصاب من قال في الجواب انه اعتقد وجودها
في البراءة الا ان تابيده بسوال عثمان رضي الله عنه عن
ترك التسمية فيها غير تام لعدم الدلالة في مطلق
السوال عليه لان الظاهر منه الاستفسار لا الانكار
بقي في كلام عضد الدين شيء وهو ان موجب ذلك
الاعتقاد تجويز ان لا يكون جميع الايات المنزلة
الثابتة تلاوتها محفوظة مثبتة في ما بين دفتي المصاحف

ولا يخفى ما فيه من الفساد والله الهادي الى الرشاد
قال القاضي وذلك اولى من ان يضمر ابداء فيه بحث
وهو ان اتيانه بكلمة الاولى يدل على جواز
تقدير ابداء اذا كان الفعل المشروع فيه القراءة
وذلك مخالف لما ذكر في المفتاح في تفصيل
القراين المغنية عن ذكر الفعل وهو قوله ومنها
ان يكون هناك حرف اضافة فان حروف الاضافة
لوضعها على ان تفضي معاني الافعال الى الاسماء لا تنفك
عن الافعال الا ان دلالتها لا تتخطى الفعل المطلق
فاذا اريد تقييده احتيج الى دلالة اخرى ثم هي تتفاوت
فتارة يكون الشروع فيه كما اذا قلت عند الشروع
في القراءة بسم الله فانه يفيد ان المراد بسم الله
اقراء انتهى كلامه وانت ترى ان هذا الكلام

يدل على تعين تقدير اقراء اذا كان الشروع في القراءة
فمن اين جواز تقدير الفعل الآخر ويمكن ان يجاب عنه
الاولوية التي ذكرها القاضي من الحالات المقتضية
التي اعتبرها صاحب المفتاح للتعيين فان مدار الاقتضاءين
على الاستحسان دون الوجوب فلا منافاة بينهما تأمل
قال صاحب الكشاف وانما كتبت للفصل بين السور
والتبرك بالابتداء بها وقال الشريف ان الباء ليست
بصلة للتبرك لان المتبرك به نفس التسمية لا
الابتداء بها وانما هي بيان للتبرك بالتسمية بان
يبتدأ فيه انه لا حاجة الى تقدير الكلام بان يبتدأ
في اداء هذا المعنى بل اذا جعلت الباء بمعنى في يصح
المعنى المقصود بها وهو انها انما كتبت للفصل و
التبرك بها في الابتداء قال القاضي في مباحث الحمد

والذم نقيض الحمد فيه بحث وهو ان الشريف
وساير شراح الكشاف قاطبة استدلوا به على كون
الحمد والمدح مترادفين عنده فان تم هذا الدليل
لزم التناقض بين كلامي القاضي حيث جعل اولا الحمد
خاصا والمدح عاما وعرفهما ثم ترى كيف اعترف
بكون الذم نقيض الحمد ويلزم منه ترادفهما وذلك
تناقض بقي ههنا بحث آخر وهو ان المراد من النقيض
ههنا ليس المعنى الاصطلاحي وهو المزيل اذ لا
تتبع بل الظاهر ان المراد منه مطلق التنافي وعلى
هذا لا يجوز ان يكون لشيء واحد امران متنافيين
بل امور متنافية كالوجوب والامتناع والامكان وكذا
العناصر الاربعة كل واحد منها مناف للآخرين او
الثلثة فلا يلزم من كون الذم نقيضا للحمد ترادفهما

فلا يتم الدليل عليه قال صاحب الكشاف واشف القراءة
قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة
للاعرابية التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن وقال
الشريف الحركة الاعرابية مع طريانها اقوى من الحركة
البنائية لان الاعرابية موضوعة لمعان مقصودة
يتميز بعضها عن بعض فالاخلال يؤدي الى التباس
المعاني فيه بحث وهو ان الحركة البنائية ايضا
في كلمة اللام مثلا موضوعة لمعنى مقصود في حالة الكسر
وهو التعيين للامر والجر المفيد للاختصاص وفي
حالة الفتح الابتداء فاذا تغيرت الحركة البنائية
تغير المعنى المقصود منها فيؤدي الى التباس المعنيين
ايضا فلا يتم ما ذكره قال القاضي والعالم اسم لما يعلم به
غلب في ما يعلم به الصانع فيه ان كل ما يعلم به الغير

مما يعلم به الصانع تعالى اذ الصانع تعالى ليس مما
يعلم به الغير فلا حاجة الى التغليب بل لا وجه له
لما عرفت انه لا فرق بين ما يعلم به الغير وما يعلم به
الصانع من جهة الصدق وان افترقا من جهة
المفهوم ومدار التغليب على الاول كما لا يخفى قال
القاضي وقيل اسم لذوي العلم من الملائكة
والثقلين فيه ان التعميم للملائكة باياه قوله تعالى
تبارك الذي نزل الفرقان ليكون للعالمين نذيرا على عبده
فان الانذار مخصوص بالثقلين ولهذا قال في تفسيره
للجن والانس وقال الازهري في التهذيب روى
عطا بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله
تعالى رب العالمين قال رب الجن والانس وقال
قتادة رب الخلق اجمعين قال ابو منصور والدليل

على صحة قول ابن عباس قول الله تعالى تبارك الذي
نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وليس
النبي صلى الله عليه وسلم نذيرا للبهائم ولا للملائكة
وهم كلهم خلق الله تعالى وانما بعث محمد صلى الله
عليه وسلم نذيرا للانس والجن الى هنا كلامه قال
القاضي وقراءة الباقون ملك وهو المختار فان قيل
اليس مذهب اهل السنة ان القراءة كلها توقيفية
قد قرأها النبي صلى الله عليه وسلم الا ان بعضها بلغ
حد التواتر وهو قراءة المشايخ السبعة وبعضها
لم يبلغه وهو القراءة الشاذة فعلى هذا لا يجوز الترجيح
بين القراءتين عند اهل السنة خصوصا بين القراءة المشايخ
السبعة فكيف قال وهو المختار قلنا نعم لكن لا بأس في ترجيح
بعض القراءة على بعض من جهة الفصاحة والبلاغة

وقد قالوا كي شود تبت يدي • مانند يا ارض ابلعي •
قوله تعالى غير المغضوب عليهم قال في الكشاف وقرئ
بالنصب على الحال وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال الفاضل التفتازاني في حواشيه نسب
الى عليه السلام اذ لم يتواتر بالطريق المنسوب
الى واحد من القراء السبعة والا فالكل قراءته
عليه السلام فيه بحث وهو ان اراد ان الكل
قراءته عليه السلام في زعم المص كما انه كذلك
في نفس الامر فهذا ينافي لما صرح به في تفسير
قوله تعالى قتل اولادهم شركائهم في شرح قول المص
والذي حمله اي هذا عنه اشد من الجرح حيث
طعن في اسناد القراء السبعة وروايتهم و
زعم انهم انما يقرؤن من عند انفسهم ومنه

عبارة المص بطعن تارة في تواتر القراءات السبع الى آخره
وان اريد ان الكل قراءته عليه السلام في نفس
الامر وان لم يقل به المص فلا يناسب المقام
لان حق الكلام ان يحمل على وفق ما اعتقده القايل
ورضي به وبعد تحرير المقام فلنختم الكلام
بدعاء دولة من رفع رايات العلم والكمال بعد
انتكاسها وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها
فعادت رياض العلوم مخضرة الاطراف وصارت
حدايقها مذهبة الجوانب والاكناف وبامولانا حضرت
السلطان الاعدل الاعظم والخاقان الافضل
الاكرم مالك رقاب الامم من طوايف الروم
والعرب والعجم ناشر العدل والاحسان على
الانام باسط الامن والامان في الايام المختص

من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم
ولطف عميم شعر شمل الورى الطافه وعمهم اعطافه
وصانهم اكنافه عن كل ما لا يرتضى الذي مكارمه لا تحصى
ومآثره لا تستقصى شعر ملا اعطاياه همت فوق المدى
وتباعدت عن رتبة الادراك الدر والدرى خافا جوده
فتحصنا في البحر والافلاك اللهم طول عمره
وخلد سلطانه وافض على العالمين بره واحسانه
وزد له بسطة في الفضل والندى وشيد
ملكه بجنود لا قبل لها وايده بمعقبات
من السموات العلى يحفظونه من بين
يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى و
عز به الحق والدين واقطع به دابر القوم
الكافرين واشف به غيظ صدور المؤمنين

واجعل له لسان صدق في الآخرين وارفع مكانه
يوم الدين في اعلا عليين آمين مجيب السائلين وهذا
دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل
والذي تحرر من الكلام وتكرر من المرام مما سنح
للقلب الفاتر وخلج في الذهن القاصر حرره العبد
الحقير المعترف بالتقصير المفتقر الى الله الولي محمد بن
بير محمد الجمالي المدرس باحدى مدرستي المدارس
الثمانية المبنية في دار الخلافة القسطنطينية
المحمية عن الآفات والبلية رفع الله غرف الجنان
بانيها وعمرها الى يوم القيامة بدوام دولة راقيها
ويرحم الله عبدا قال آمينا

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه حمداً يبلغ الرضى والصلوة على نبيه النبي المصطفى وعلى آله الكرام واصحابه العظام وبعد فلما ورد امر يجب اجابته عقلا وفرض طاعته نقلا من حضرة ذي عزة كعبة الجنان بابه وغبطة الجنان جنابه رافع رايات العلوم الدينية حين جان انتكاسها وعمر اوان الشريعة اوان ان اندراسها انعم علينا فاكثر انعامه واحسن الينا فاستوفى اتمامه وما هو الا سيد سلاطين الافاق والخليفة في الارضين بالاستحقاق غياث الملهوفين في المشرقين عون الله تعالى بين الخافقين السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان خلد الله خلافة العظمى وايد سلطنته الكبرى لازال رقاب اعدائه مواطي اقدام اوليائه واجياد اضداده اغماد سيوف اجناده بالنظر الى شبه علقت على تفسير بعض ايات الحج فوجهت ركاب النظر شطر معانيها مقتصرا في مواضع

الشبه ومبانيها واجلت الفكر في تلك الشبه ومافيها ليتجلى مالها وما عليها مع ما يشغلني عن بذل الوسع في حل عقدتها من كثرة مطالعة الكتب ودراستها فاخذت فيها ما عند سائلها طرا واخطب بما لدى قائلها خبرا وجدت بعضها كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء وكذي اورام يستمن من نظر اليه نظر حمقاء وبعضها كخلة لا يسمن من جوع ولا يغني او كثميلة لا يسقي زرعا ولا يغني فصرفت عنان التحرير نحو بيان معان يهدي الطريق المستبين ويحدي ثلج الصدر وبرد اليقين فيضمحل بها الشبه ويبهت عندها المفوه معتصما بتوفيق من لا يخفى عليه خافيه وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

قال الله تبارك وتعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم

فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا
ان الله شديد العقاب الحج اشهر معلومات
فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله
وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون
يا اولي الالباب ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه
كما هديكم وان كنتم من قبله لمن الضالين
ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا
الله ان الله غفور رحيم فاذا قضيتم مناسككم
فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا
تمت كلمة ربك صدقا وعدلا **قال المعترض**
ذكر صاحب الكشاف في معنى الاتمام وجوها
ومن جملتها قوله ان يخلصوهما للعبادة ولا يشوبوهما
بشيء من التجارة والاغراض الدنيوية اقول فيه

فيه بحث من وجهين الاول ان قيد لله يكون مستدركا
ح لانه اريد من الاتمام ما هو المراد منه الثاني
ان تفسير الاتمام بهذا المعنى مخالف لما سيجيء
في قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا
من ربكم من ان المراد بالفضل هو الربح بالتجارة
وهي مباح لهم في ايام الحج كما روي عن ابن عمر
ان رجلا قال له انا قوم نكري في هذا الوجه
اي جهة الحج وطريقه وان قوما يزعمون ان لا
حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عما سألت فلم يرد حتى نزل ليس عليكم
جناح فدعا به فقال انتم حجاج وعن عمر انه
قيل له هل كنتم تكرهون التجارة فقال وهل
كانت معايشنا الا من التجارة في الحج انتهى
كلامه **اقول** ان المفهوم من هذا الوجه ان يكونا
خالصين للعبادة لا كونهما خالصين لوجه
الله ومن البين ان العبارة لا يلزم ان يكون
خالصة لله بل التحقيق ان الخلوص المذكور في
هذا الوجه صفة لسفرهما لا لنفسهما كما

هو المعقول عند المتامل وعليه اطبقت المفسرون
قال القاضي في ايراد تلك الوجوه او ان يفرد
لكل منهما سفرا او يجرد لهما لا تشوبهما
بغرض دنيوي وقال الامام الرازي نقلا عن
الامام الغزالي التاسعة ان لا يكون هذا السفر
مشوبا بشيء من اغراض العاجلة كالتجارة و
غيرهما وقال محي السنة في معالم التنزيل وقال
سفين الثوري هو ان تمامهما ان تخرج من
اهلك لهما ولا تخرج لتجارة ولا لحاجة
والظاهر توافق النقل معنى ح لا يكون قد
لله مستدركا اذ لا يفهم من الكلام ح ان تلك
العبادة لوجه الله ولعل الباحث توهم
ان معنى ان تخلصوهما للعبادة ان يجعلوهما
عبادة خالصة وزعم ان العبادة انما تكون
خالصة اذا كانت لوجه الله وكل واحد من الوهم
والزعم محل بحث واما حديث المخالفين هذا
الوجه وبين قوله تعالى ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم فنقول ان هذا الوجه على

على ما نقله محي السنة لا يدل على خلوص زمانهما عن
التجارة بل على كون الخروج خالصا لهما وايضا
ان من ذهب الى هذا الوجه يحتمل ان يحمل قوله
تعالى ليس عليكم جناح على بعد الحج كما نقله
الامام عن ابي مسلم حيث قال قال والتقدير
فاتفقوا في كل افعال الحج ثم بعد ذلك ليس
عليكم جناح الايه او يميل الى ما ينسب الى ابي
جعفر محمد بن علي الباقر من ان المراد بقوله
تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي
الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى يكون
موجبا لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل
اعانة الضعيف واغاثة الملهوف وايضا
ان هؤلاء المفسرين لا تمامهما بتلك الوجوه
لا يلزمهم القول بوجوب الحج والعمرة
على الوجوه المذكورة بمجرد تفسيرهم وهذا
لم يقل ان يكون احرام الحاج من دويرة
اهله من واجبات الحج وكذلك افراد السفر
لكل منهما الا ان كلام العلامة لا يخلو
عن تامل لانه فسر الاتمام بالاتيان بهما

تامين كاملين بمناسكهما وشرايطهما والمناسك
يشمل السنن ايضا فيدخل السنن فى كمال
الاتيان بهما كما صرح به محى السنة والفاضل
الطيبى والمفهوم من كلامه ايضا حمل الامر
على الوجوب فيلزم الاتيان بالسنن ان يكون
واجبا وهو بعيد فتدبر قوله قال صاحب الكشاف
دل الدليل على نفى الوجوب فى العمرة وهو ما
روى انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة
مثل الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك
قال صاحب الكشف ان تاخر هذا الحديث
يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وان تقدم
فالكتاب ينسخه اقول فى الشق الثانى
نظر لان الحديث ربما يجعل قرينة لارادة
المعنى المجازى من الكتاب او تعيين
احد معنيى المشترك منه وانما ينسخه اذا لم
يكن ان يراد من الكتاب ما اريد منه لا
بالحقيقة ولا بالمجاز انتهى كلامه اقول
ان ما فى الكشف ليس مما قاله صاحبه من
تلقاء نفسه بل هو مسطور فى تفسير صاحب

المحصول حيث قال لعل العمرة ما كانت
واجبة عند ما ذكر الرسول عليه السلام
تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله تع
واتموا الخ والعمرة لله وهذا هو الاقرب
وموافق لقواعد الاصول من نسخ السنة
بالكتاب والعمل بالاقوى او بالمتاخر
عند تعارض الدليلين واما ما قاله
التفتازانى وهذا انما يصح لو ثبت
سبق الحديث ليكون قرينة فان كان
مراده ان الخبر المعارض بكتاب
الله اذا تقدم كان قرينة صارفة البتة
لا يصح نسخه به فعليه البرهان دونه
خرط القتاد وان كان المراد مجرد
صحة كونه قرينة على تقدير التقدم
مع جواز النسخ ايضا فيؤل الكلام
الى احتمال الصرف ولا يجدى نفعا
للحنفية هذا واما المعترض فالظ
انه حمل كلام الشارح على المعنى الاول

فعليه ما عليه من البيان ولو فانه لم
يفر نجاة عن تهمة السرقة ثم قال
صاحب الكشف ويحتمل ان يراد الحديث
نفي مثلية العمرة للحج في الوجوب
لا نفي وجوبها مطلقا لانه فرق بين
الواجب باجماع مقطوع والواجب
بطريق ظني اقول هذا الكلام في غاية
البطلان لان انقسام الواجب الى
الواجب باجماع قطعي والواجب بطريق
ظني انما يكون بالنسبة الينا لا بالنسبة
الى النبي عم نعم لو كان ما روي عنه عم
كلام واحد من احاد الامة لامكن
ان يحمل ذلك الكلام على ما ذكره من
نفي المماثلة انتهى كلامه قال
صاحب الكشف وقوله عم لما قيل له العمرة
مثل الحج لا ولكن ان تعتمر خير لك معارض
لقوله عم الحج والعمرة فريضتان فانه
نص والاول يحتمل نفي المثلية فانه ركن

من اركان الدين واجب قطعا والعمرة لا يجب
وجوبه وان كنا لا نفرق بين الواجب
والفرض ولكن نفرق بين الواجب باجماع
مقطوع والواجب بطريق ظني مع اختلاف
فيه في الحكم لا في الاسم فقوله فانه ركن
من اركان الدين بيان للفرق بينهما من قبل
الشارح بانه ركن الدين واجب قطعا
بقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت والعمرة ليست كذلك فلما توجه
على الشارح انه لا فرق بين الفرض والواجب
عندكم فكيف نفرق بين الواجبين قال
وان كنا لا نفرق الخ هذا الكلام لا يتوقف
صحته الا على الفرق بين الواجبين عند
الرسول عليه السلام مطلقا لا على ان احدهما
ثابت باجماع مقطوع والاخر بدليل ظني
كما توهمه المعترض فقال ما قال وذا غير
بين البطلان ومن ادعاه فعليه البيان
وايضا يجوز ان يكون الفرق المفهوم من الحديث
بالنسبة الى الامة لانه نصب الشارع على

وجوبه حجة قطعية بخلاف العمرة فافترقا
في قوة الوجوب وحكمه نعم فق له ولكن
ان تعتمر خير لك يابى الحمل على نفي المماثلة
لكنه لا ينفي الاحتمال بالكلية هذا قوله
قال صاحب الكشاف فان قلت قد روي
عن ابن عباس ان العمرة لقرينة الحج وعن
عمر ان رجلا قال له اني وجدت الحج
والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا
فقال هديت لسنة نبيك وقد نظمت مع
الحج في الامر بالاتمام فكانت واجبة مثل
الحج قال الشارح القتازاني ان في
هذا الكلام اشارة الى التمسك بوجوه ثلثة
في وجوب العمرة كما هو مذهب الشافعي
وكان الاولين الزامياتان والاقفول
الصحابي ليس بحجة عند الشافعي وما ذكر
من جواب الاول ينفيه الرواية المشهورة
انها لقرينة في كتاب الله اقول فيه
بحث لان الرواية المشهورة لا تنفي الوجه
الثاني من وجوه الجواب وهو قوله وانهما

تقترنان في الذكر فليكن معنى لقرينة في كتاب
الله انها لقرينه فيه في الذكر لا في حكم
الوجوب وكان تكثير الوجوه في الجواب
لاختلاف الرواية ليكون كل منهما جوابا
لرواية مخصوصة انتهى كلامه اقول ان
المفهوم من الوجه الثاني انهما تقترنان
في ذكر الناس على ما فسره المص بقوله فيقال
حج فلان واعتمر والرواية المشهورة تنفيه
بلا شايبة شبهة واما ما توهم من انه فليكن
معنى لقرينة في كتاب الله تعالى انها
لقرينة فيه في الذكر لا في حكم الوجوب
ففيه حمل كلام مثل ابن العباس رضي الله عنه
على ما لا فايدة تحته بل توهم خلاف مذهبه
لان الرواية المشهورة على ما رواه البخاري
انها لقرينها في كتاب الله واتموا الحج
والعمرة لله ومقارنها في اتموا الحج والعمرة
في الذكر مما لا يخفى على الصبيان وفي حمل
الكلام عليه متجافيا عن المفهوم المتبادر وهو
ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب

الله تعالى كيف لا ومذهبه وجوب العمرة
ايهام ما يخالف مذهبه وبالجملة ان نفي
الرواية المشهورة لجواب الاول مما
لا تردد لعاقل فيه سيما على ما نقله الامام
الرازي في تفسيره حيث قال روي عن ابن
عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها
في كتاب الله وعلى ما روى في معالم التنزيل
وروى عكرمة عن ابن عباس انه قال والله
ان العمرة لقرينة الحج في كتاب الله
واتموا الحج والعمرة لله لان القسم يفيد
التاكيد والتاكيد يفيد نفي الانكار ومحل
الانكار اقتران انهما في الوجوب
لا في الذكر قوله ثم قال وفي جوابه الثالث
جمع بين الحقيقة والمجاز وبين معنيي المشترك
اقول يمكن دفع ذلك بتقدير اتموا في المعطوف
اعني قوله والعمرة اذ المذهب الصحيح جواز
تقدير العامل في المعطوف اذا كان المنسوب
متعددا الخ قام زيد وعمرو اي وقام عمرو انتهى
اقول هذا الجواب مشهور شايع كتبه مولانا

حسن رحمه الله وقد يجاب عنه بان خلاف
الظاهر لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا
ضرورة هنا على ان ظاهر عبارة الكشاف يقتضي
ان يكون بينهما امرا واحدا ثم بقي ههنا
شي اخر وهو ان الشارح قد اختار
هذا التقدير في التلويح في تعارض القراءتين
الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم حيث قال والوجه انه في
القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد
بالمسح في الرجل هو الغسل فالمسح المعبر به عن
الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد ولم يلتفت اليه ههنا فما بال الشارح
انه اعتبر شيئا مرة ولم يعتبر اخرى فكيف
ان يعتذر عنه بان اعتباره هناك لضرورة
دفع التعارض بين القراءتين واما عدم اعتباره
هنا فلانه لا ضرورة لان معارضة الاحاديث
المذكورة لوجوب العمرة مدفوعة بالاحاديث
الدالة على وجوبها فلا ضرورة في صرف

الامر عن ظاهره اعني الوجوب في المعطوف
ليلتزم ذلك التقدير مع ان عبارة المص بابي
تعدد الامر كما مر قوله قال صاحب
الكشاف واما حديث عمر فقد فسر الرجل
كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما
قال صاحب الكشف فعلى هذا لا يطابق
قوله حديث جوابا وانما يطابق اذا كان
الاهلال مسببا عن الكتب اقول منشاه
توهم ان اهللت تعليل لما سبقه فيكون
فضلة في الكلام فلا يرجع الجواب اليه
فلا يطابق الجواب لكن هذا وهم باطل
لان المراد من قولهم الاستيناف تقع موقع
التعليل او التفسير ان مآل المعنى يرجع الى
احدهما ويفهم منه بطريق خطابي لا ان
مفهومه المطابقي حتى يكون فضلة في
الكلام بل الكلام الاستيناف عمدة في الكلام
ايضا يصح رجوع جواب المخاطب اليه
وان كان يفيد معنى التعليل او التفسير
بالنسبة الى ما قبله بحسب المعنى بطريق

بطريق خطابي وان اراد ان مطلق مسببية
الاهلال يصحح التطابق وسببه يبطله
فذلك تحكم بحت كما لا يخفى على من له
سلامة الذوق انتهى كلامه اقول ان
المعترض لما اوجب على نفسه ان يعترض في
كل دعت الضرورة الى حمل كلام الفضلاء
على ما لا يرتضيه عاقل فقال ما قال رجما
بالغيب والا فالفاضل الطيبي قد بين
وجه المطابقة وعدمها بقوله لان كون
الشروع في الشيء يوجب الاتمام لا يقال
فيه انها طريقة النبي عليه السلام بل يقال
ذلك في اداء المناسك والعبادات
وكذا القطب الرازي اورد هذا الوجه
في شرحه قوله قال صاحب الكشاف
كانهم قصدوا بذلك اخراجهما عن حكم
الحج قال الشارح الفنارى يشعر بان
القراءة ليست بحسب الرواية والسماع
اقول معنى كلامهم كانهم قصدوا
بذلك القراءة واختيارهما من بين الروايات

فاندفع ما يشعر به العبارة هذا ان قيل
ان غرض الشارح اعتراض على الكشاف
كما ذكر في مواضع عديدة من ان المص
نسب بعض القراءة الى الراى فاعترض عليه
حتى قال وهذا مما يخشى منه الكفر
كما صرح به في سورة الانعام في شرح قوله
تعالى قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم
فان قلت ان مراد الشارح ليس باعتراض
على الكشاف بل اراد ان عبارته وان
كانت مشعرة بهذا المعنى لكنه ليس بمراد
فمرحبا بالوفاق انتهى كلامه اقول
لما كان المص متهما بما يشعر به ظاهر
عبارته وكان التقدير خلاف الظاهر قال
الشارح الفاضل يشعر بان القراءة الخ
ولا يهتم الحكم بان المشعر به مراد او
ليس بمراد اذ لا يتوقف صحة كلامه عليه
فلا وجه لترديد هذا المتردد ويبقى ههنا
شيء وهو ان قول المص كانهم قصدوا بذلك
اخراجها عن حكم الوجوب وان صح بالنسبة

الى الشعبي نعم لكنه لا يكاد يصح في حق علي
ع لان مذهبه وجوب العمرة على ما
نقله محي السنة فكيف يصح قصد الاخراج
على مذهبه كرم الله وجهه الا ان لا يقبل
ما في معالم التنزيل قوله قال صاحب
الكشاف او مرض يحوجه الى الحلق قال الشارح
قيد بهذا ليلايم المعطوف اقول لا يخفى
ان رعاية الملايمة ليست بمنزلة يخص الحكم
العام فيها لاجلها بل وجهه ان ما قبل
هذا الكلام كان سوقا في بيان الحلق
فاقتضى ذلك تقييد المرض به لان ذلك
الكلام نوع تفصيل لما قبله كما ينبئ عنه
تصدير قوله فمن بالفاء فافهم انتهى
اقول وبالله التوفيق ان المفهوم الا
من كلام المفسرين ونظم الاية ان الرجال
ولا تحلقوا رؤسكم الاية مسوق
لبيان غاية الاحرام لا لبيان ان المحصر المحرم
لا يحلق راسه فانهم قالوا معنى قوله تعالى
فان احصرتم فما استيسر من الهدى

فان منعتم من المضي والبيت أنتم محرمون الحج
او عمرة فعليكم ان اردتم التحلل ما استيسر
من الهدي فعلم من ذلك ان تحلل المحصر
المحرم لابد له من الهدي غير انه لم يعلم
وقت التحلل الذي يكون بالحلق المنهي اليه
زمان الاحرام بل قد سبق الى الوهم ان
يصح حين وجد الهدي فبين بقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم الاية ان التحلل والحلق انما يصح
وقت بلوغ الهدي محله وذلك لان معنى
الاحرام وموجبه ومعنى التحلل وكونه
بالحلق كان معلوما للامة قبل نزول تلك
الاية ويدل عليه ما روي عن المسور بن مخرمة
في قصة الحديبية التي نزلت الاية فيها
حيث قال فلما فرغ من قصة الكتاب
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه
قوموا فانحروا ثم احلقوا فوالله ما قام
رجل منهم حتى قال ذلك ثلث مرات
فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة
فذكر لها ما لقي من الناس فقالت ام سلمة

يا نبي الله اتحب ذلك اخرج لا تكلم احدا منهم
كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك
فخرج فلم يكلم احدا منهم حتى فعل ذلك
نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما راوا ذلك
قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا
حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما رواه
محي السنة فقول المعترض ان ما قبل الكلام
مسوق لبيان الحلق فاقتضى ذلك تقييد
المرض بما ذكر ان اراد انه مسوق لبيان
ان المحرم لا يحلق راسه حتى يحقق الاقتضاء
ولو بمعنى الملايمة فغير مسلم بل هو غفلة عن معنى
الاية ومع ذلك ان ما ذكره لا يجاوز حد
الملايمة فيقع موقع ما يهرب عنه وان اراد
انه مسوق لبيان وقت الحلق فلا يحقق
الاقتضاء المذكور كما لا يخفى على من له حظ
من اساليب الكلام على وجه التقييد ما قاله
الشارح لانه لما قوبل المرض بالاذى وهو
مقتد بان يكون من جهة الراس اقتضى البلاغة
تقييد المرض به اذ لا حسن في مقابلة المرض

المطلق بالاذى المقيد وهو ظاهر وايضا
قال بعض المفسرين ان هذه الاية غير مختصة
بالمحصر بل كلام مستانف وبه يشعر كلام محى
السنة وقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
خطاب للمحصرين فعلى هذا القول لا مساغ
لتوهم الاقتضاء المذكور اصلا ثم تقييد
المرض به لامر البلاغة لا ينافى عموم الحكم
بحسب الدلالة قوله قال صاحب الكشاف
فمن لم يجد الهدى فعليه صيام ثلثة ايام
فى الحج اى فى وقته وهو اشهره ما بين
الاحرامين احرام العمرة فاحرام الحج
وهو مذهب ابى حنيفة رح قال الشارح
وظاهر العبارة يشعر بانه يجب عند ابى
حنيفة رح ان يكون ما قبل احرام الحج وليس
كذلك بل يجوز بعده بالاتفاق اقول
فكانه قصد بذلك تمام ظهور الخلاف
بين ابى حنيفة رح وبين الشافعى رح فيما
قوله وهو اشهره بقوله ما بين الاحرامين
والا فبعد احرام الحج يصح فى قولهما جميعا

انتهى كلامه اقول ان مذهب ابى حنيفة رح
عام من مذهب الشافعى رح بمعنى ان كل وقت
يصح الصيام فيه عند الشافعى يصح عند
ابى حنيفة رح بخلاف العكس فان بين الاحرامين
يصح عند ابى حنيفة ولا يصح عند الشافعى رح
والظاهر ان المعتذر اراد بيان تمام
ظهور الخلاف ببيان مادة الافتراق
ولكن هذا الغرض ينافى بيان الصحة فيما
بين الاحرامين عند ابى حنيفة رح ولا يتوقف
على ما يشعر بوجوب الصيام فى ذلك
الوقت لكون خلاف الواقع بل الظاهر
ان صاحب الكشاف وغيره تساهلوا
فى هذا المعنى حيث يتبادروا الى بيان
مادة الافتراق ولم يحسنوا التحرير حقه
ولذا قال الشارح فظاهر عبارته قوله
قال صاحب الكشاف فاذا امنتم
الاحصار يعنى فاذا لم يحصروا وكنتم
فى حالة امن وسعة قال صاحب الكشف
فيه ان الامن فى مقابلة الخوف لغة وان

المناسب الواو بدل الفاء ح لانه لا يستقيم
الاحصار اذ ذاك بل هو مفصل لقوله واتموا
الحج والعمرة لله اقول الجواب عن الاول
ان الامن في مقابلة الخوف مطلقا لا في مقابلة خوف
العدو بخصوصه ومهنا وقع الاحصار ايضا وقوله
يعني فاذا لم يحصروا في مقابلة م الخ بيان مآل المعنى
ولم يرد ان معنى فاذا امنتم فاذا لم يحصروا
فالجواب عن الثاني ان ايراد الفاء
واختياره على الواو ايذان بان الحكم امن
الاحصار متاخر في المرتبة عن بيان حكم
الاحصار وان كان كل منهما تفصيلا
ح لقوله واتموا الخ لان مرتبة بيان منع
الطريق مقدم على بيان كيفية الخ وهذا مثل
قوله امر القيس فسقط اللوى بين الدخول
فحومل بالفاء على ما هو الرواية المشهورة
فانه اورد الفاء موضع الواو اشارة الى
ادنوية مرتبة الحومل من الدخول فافهم
فانه من غوامض اسرار البلاغة انتهى
كلامه اقول ان في الجواب عن الاول

بحثا لان قوله وههنا وقع في مقابلة خوف
الاحصار ليس بسديد لان الامن هنا
انما وقع في مقابلة الاحصار لا في مقابلة خوف
وهو ظاهر بين لا ستره فيه واما يتوهم
من ان الاحصار ليس الامن جهة الخوف
فكون مقابلة الامن به مقابلته بالخوف
مآلا فمما لا يلتفت اليه ايضا فان
الاحصار قد يكون من جهة نفس المرض
لا من خوفه واما الجواب عن الثاني
فيلوح ما فيه بما في التلويح من قوله فاما
نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
وقوله وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا فذهب صاحب الكشف الى ان
في المعنى الارادة اي اراد النداء و
ارادت جدالنا فيتحقق التعقيب
وبعضهم ان مرتبة المفسر ان يكون بعد
المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت
فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر
في الرتبة قوله قال صاحب الكشاف ما

فايدة توقيت الحج بهذه الاشهر قلت
فايدته ان شيا من افعال الحج لا يصح الا
فيها قال الشارح التفتازاني قيل هذا
بيان على مذهب ابي حنيفة رح والمراد بالافعال
الاركان لكنه يشكل بطواف الزيارة
لانه من جملة اركان الحج وهو يصح في كل
واحد من ايام النحر وهو اليوم العاشر من
ذي الحجة والحادي عشر والثاني عشر هذا
نقل معنى كلامه اقول ويمكن ان يجاب
عنه بان يقال ان تنوين شيا لتعميم الانواع
لا لتعميم الافراد يعني ان كل نوع من انواع
افعال الحج لا يصح الا فيها وهذا يقتضي
ان يصح كل نوع بجميع افراده فيها لا في غيرها
ولا ينافي ذلك صحة وقوع فرد من نوع من
الانواع في غيرها لان التنكير اذا كان
لتعميم الانواع يكون الحكم فيه على الانواع
بجميع افراده ولا يكفي في الحكم على الانواع
ثبوت ذلك الحكم لفرد منه باعتبار وجود
النوع في ضمن ذلك الفرد لان ذلك توفيق

نوع

فلسفي لا يعتبر في المحاورات ومتعارف
اللغة وذلك لا يخفى على من له ذرية في
العلوم العربية بل الحكم على النوع في متعارف
اللغة انما يصح اذا كان ذلك الحكم صادقا
بجميع افراد ذلك النوع اي يصدق عليه
باعتبار تقدير وجوده في اي افراد كان
ويكون لازم النوع في اي فرد يوجد ومثل
ذلك يقال له حكم النوع فان كنت في
ريبة مما ذكرنا فانظر الى قولنا الله خلق
كل نوع من انواع الدابة على صفة نوع يمشي
على بطنه ونوع يمشي على رجلين ونوع على
اربع كيف تجد صحة الحكم منوطا على ثبوت
كل من تلك الاحكام لثلثة لكل فرد من
افراده ما حكم عليه من تلك الانواع الثلثة
وكيف يخرج الكلام عن متعارف اللغة
اذا حكمت عليها بتلك الاحكام باعتبار
ثبوتها لفرد منها وهذا مما يعرفه الطبع
السليم والفهم المستقيم والى قولنا
كل نوع من انواع الحيوانات كان في سفينة

نوح كيف يجد الكلام سمجا قبيحا خارجا عن
قانون اللغة اللهم الا بتاويل من كل نوع من
انواع الحيوانات فاذا تمهد هذا فقول
معنى كلام صاحب الكشاف ان كل نوع
من انواع افعال الحج لا يصح في تلك
الاشهر المعلومات وهذا صحة وقوع
انواع الافعال في تلك الاشهر والحصر
يتم بالاثبات والنفي وههنا كذلك
فان جميع انواع افعال الحج باعتبار وجوده
في جميع افراده يصح ان يقع فيها بحيث يتم
امر الحج ولا يصح في غيرها بهذه الحيثية لان
انواع افعال الحج الطواف والرمي والوقفة
والسعي وكل من تلك الانواع يصح وقوعه
في وقت الحج باعتبار وجوده في جميع الافراد
بحيث يتم به امر الحج لا في غير وقت الحج
فان طواف الزيارة وان كان يمكن ان
يوجد في الحادي عشر والثاني عشر لكن نوع
الطواف باعتبار جميع افراده لا يوجد
فيهما ولا ينقص الحصر بطواف الزيارة

باعتبار صحة وقوعه في الحادي عشر والثا
عشر وعلى هذا استقام الكلام واتضح
المرام بلا احتياج الى تقييد الافعال
بالاركان كما لا يخفى على ارباب الانصاف
الذين يجتنبون عن طريقة الاعتساف لا على
الذين يهيمون في وادي الضلال ولا
يعرفون من العلوم غير القيل والقال هذا
هو الجواب على مذهب ابي حنيفة رح واما
الجواب على مذهب الشافعي فالعهدة على
على الشفعوية انتهى كلامه اقول ان هذا
الجواب مجة عزبه يبدو منه عجيه غير
عجبة ومن جملتها ان تنوين شيا على تقدير
ان يكون للتنويع يكون المعنى ان نوعا من
انواع الشيء من افعال الحج لا يصح اه و
غايته حاجته لا يخفى على عاقل وقوله يعني
ان كل نوع من انواع افعال الحج لا يصح لا يصح
تفسير لجعل التنوين للتنويع بل هو جعل
المنون اعني الشيء بمعنى النوع وهو باطل

وايضا ان لفظ كل في التقدير لا وجه له اصلا
فانه مستدرك بل هو مخل للغرض اذ السلب الكلي
المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي لا من
لفظ الكل بل يتبادر منه رفع ايجاب الكل وهو
بط ومنها ان قوله بل الحكم على النوع في
متعارف اللغة انما يصح اذا كان ذلك الحكم
صادقا بجميع افراد ذلك النوع ليس بمستقيم لان
حاصله دعوى لزوم الايجاب الكلي في قضية
حكم فيها لشيء على النوع في متعارف اللغة وهي
دعوى مجردة لا يساعدها العقل وهو ظاهر
ولا النقل اذ لا اشارة اليها في كلام ارباب
اللغة ولا يفهم من مواضع الاستعمال ايضا
قوله فانظر الى قولنا الله خلق كل نوع من انواع
الدابة على صفة نوع يمشي على بطنه الخ قلنا هذا
استدلال على كلي بمثال جزئي وذا غير مقبول
اذ يجوز ان يكون في ذلك الجزئي خصوصية
مقتضية لذلك الحكم ولا يوجد تلك الخصوصية
في غيره ففي المثال المذكور مثلا يفهم الكلية

من تنوين صفة اذ يستفاد منها الوحدة ونوع
يمشي الخ بيان لما تقدم فيفهم منه ان كل فرد
من نوع على تلك الصفة والا لزم ان لا يختلف
ذلك النوع على صفة واحدة فافهم ثم الظ
ان الحكم على النوع يصدق بمجرد تحققه في بعض
افراده لانه اذا قيل قد طبخ في وليمة فلان
انواع النعم لا يعد كذبا في العرف مع انه لا
يمكن ان يطبخ جميع تلك الانواع وكذا اذا
قيل يوجد في الحديقة السلطانية انواع
الفواكه صدق ولا يكذب ومنها ان قوله
لان ذلك تدقيق فلسفي لا يعتبر في المحاورات
لا يجدي نفعا فان الذي نحن بصدده ليس
بمحاورات بل هو مقام استدلالي لا تعلق له
بالمحاورات وهو ظاهر وارباب العربية
يفرقون بين المقامين قال صاحب المفتاح
اذا كان المقام خطابيا مثل المؤمن غر كريم
والمنافق خب لئيم حمل المعرف باللام مفردا
كان او جمعا على الاستغراق لعله ايهام ان

القصد الى فرد دون آخر مع تحقق الحقيقة
فهما يعود الى ترجيح احد المتساويين واذا
كان استدلاليا حمل على اقل ما يحتمل وهو
الواحد في المفرد والعدد الزايد على الاثنين
لواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدراهم
الا واحد وفي مثل حصل الدراهم الا ثلثة
وستقف على هذا في نوع الاستدلال اذا
انتهينا اليه باذن الله تعالى ومنها
ان قوله لان انواع افعال الحج الطواف
والرمي والوقفه والسعي الخ يدل على ترك
الجواب بارادة الاركان من الافعال
كما قاله القطب الرازي لورود النقض
بطواف الزيارة الى جواب اخر عن اصل
الشبهة لكنه قد وقع فيما هرب عنه
لانه يعود الاشكال بالحلق والرمي ايضا
ومنها ان ما يقوله وان فرض صحته بجميع
مقدماته لا يجدي نفعا لان بحث الفاضل
التفتازاني انما يتعلق بجواب القطب

بارادة الاركان من افعال الحج يعني ان هذا
الجواب لا يقطع مادة الاشكال لورود
النقض بطواف الزيارة ايضا وان حاصل
ما ذكره هذا المجيب ترك الجواب بارادة
الاركان الخ فكيف يكون جوابا عن ذلك
البحث كما ذكر زعمه حيث قال ويمكن ان
يجاب عنه وانما اطلنا الكلام فيه
ليظهر ان الهمام في وادي الضلالة من
هوه قوله قال صاحب الكشاف اسم الجمع
يشترك فيه ما وراء الواحد قال القطب
الرازي لان معنى الجمع ضم شيء الى شيء وهو
متحقق في الاثنين واذا جاز ان يطلق
الجمع على الاثنين فبالاولى جواز اطلاقه
على الاثنين وبعض الثالث اقول هذا
غلط نشأ من اشتباه المفهوم بما صدق
عليه فان ما ذكره معنى لفظ الجمع المركب
من ج م ع لا ما يصدق عليه من صيغ الجمع
فان معناها ضم شيء يصدق عليه مفردها

الى شئ كذلك فكيف يكون بعض الثالث
الذى لا يصدق عليه المفرد من تلك الاشياء
حتى يكون من المضمومات فعلى هذا لا
يصح ان يطلق صيغ الجمع على الاثنين و
على بعض الثالث بحسب الوضع اللهم الا
ان يطلق بطريق المجاز وعلى هذا لا يصح
قول التفتازانى مثل الى المذهب المرجوح
فى اقل الجمع لانه لا وجه لصحة هذا الاطلاق
على هذا المذهب المرجوح ايضا لما ذكرنا
فالحق فى هذا المقام ما اختاره صاحب
الكشف من ان هذا الجواز فى الجمع بحسب
صيغته لا اطلاق بحسب الحقيقة والوجه
الثانى بيان تجوز اخر فيه ايضا بحسب
عروض الهيئة لا فى الهيئة نفسها
اذ المعنى المجازى معروض الثلثة اعنى
شوال وذى القعدة وعشر ذى الحجة
واليه اشار التفتازانى بقوله اطلقت
على الثلثة المجازية فافهم فان التمييز بين

بين هذين التجوزين دقيق انتهى كلامه
اقول ان من نظر الى الجواب المذكور فى
الكشاف اولا يتبادر الى الاعتراض عليه
بان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال
لان اسم الجمع انما ينظم ما يصدق عليه
واحده وبعض الشهر لا يصدق عليه
الشهر حقيقة الا ان المتفهم من كلامهم
ان من قال بان اقل ما يطلق عليه الجمع
حقيقة اثنان اكتفى فى اطلاق صيغة الجمع
على شئ يحقق معنى الجماعة فيه قال يحيى
السنة وقيل الاثنان فما فوقهما جماعة
لان معنى الجمع ضم شئ الى شئ فاذا جاز
ان يسمى الاثنان جماعة جاز ان يسمى
الاثنان وبعض الثالث جماعة والفاضل
الطيبى اورد هذا القول جوابا عما قاله
صاحب الفرائد من ان قول العلامة
مخالف للعقل والنقل فعلم منه انه يرتضيه

وما في الكشف والسعدية وتفسير القاضي
وشرح المفتاح لا يخلوا عن نوع اشعار به
واما ما قاله القطب الرازي لفظ الجمع
مشترك بين الاثنين وما فوقهما لان معنى
الجمع ضم شيء الى شيء وهو متحقق في الاثنين
وبعض الثالث فالظاهر ان ما له ما قاله
محي السنة من صحة اطلاق الجمع على كل جماعة
يعني ان معنى الجماعة متحقق في الاثنين
واذا جاز اطلاق صيغة الجمع عليه لمكان
معنى الجماعة فبالاولى ان يطلق على الاثنين
وبعض من الثالث وبهذا التقرير يندفع
توهم اشتباه معنى الجمع في اللغة بما صدق
عليه الجمع النحوي من الصيغة التي دلت على
احاد مقصودة بحروف مفردة بتغيرها عن
الفاضل الرازي ثم اعلم ان اكتفاءهم
بتحقق الجماعة في اطلاق الجمع ليس على
اطلاقه بل لا بد ان يكون تلك الجماعة

بحيث يقصد بحروف ذلك الجمع الا ان الكلام
في ان صحة هذا القصد هل يتوقف على
صدق مادة التركيب على كل من تلك الجماعة
كما هو الظ او لا بل يجوز ان يكون بعض من
تلك الجماعة بعد ما تلفت مبلغ الجمع
بعضا من مفرده يسري فيه الحكم على كله ويعبر
عنه به في العرف كالايام والشهور هذا
ثم ان قول المعترض في بيان تجوز اخر ليس
بمستقيم لان التجوز في معروض الهيئة
بحسب نفسها لا بحسب عروض الهيئة
لها **قوله** قال صاحب الكشاف وقيل
نزل بعض اشهر منزلة كله كما يقال رايتك
سنة كذا او على عهد فلان ولعل العهد
عشرون سنة او اكثر وانما رايته في
ساعة منها **اقول** وجه جمع الشراح كلامه
بان هذا من قبيل اسم الكل على الجزء فح لا
يرد عليه ان الامر ليس كذلك في قولنا
سنة كذا او على عهد كذا لان السنة
والعهد مستعملان في معناهما لا في ساعة

من سنة او عهد ثم الحق ان الشراح لم
يفهموا كلام الكشاف لان مراده من قوله
نزل الخ انه اعتبر وقوع افعال الحج في عشر
ذي الحجة وقوعا في كله فجعله ذلك ايضا
لهذا الاعتبار من اشهر الحج لان ذلك
من متعارف اللغة كما يجعل السنة كلها
او العهد كله وقت الرؤية باعتبار وقوع
الرؤية في جزء منها بلا ارتكاب المجاز
بل هو بحسب متعارف اللغة فجعل ذو الحجة
من اشهر الحج مع ان ظرف الحج منها ليس
الا العشر فكانه قيل وقت الحج ثلثة
اشهر اعني شوال وذا القعدة وذا الحجة
لان افعال الحج تقع فيها اما في اي جزء منها
كما في الاول والثاني او في بعض جزء كما في
الثالث وجعل الشيء ظرف الشيء باعتبار
وقوعه في جزء منه مكانا كان او زمانا
شايع في متعارف اللغة ومن ههنا خرج
وجه وجيه للمالك في جعله تمام ذي الحجة
وقت الحج بلا محل تكلف المص فيكون

فيكون النزاع بينه وبين الامامين لفظيا
فانه جعل من وقت الحج تمام ذي الحجة
بناء على هذا التنزل المذكور والامامان
اعتبرا طرف الافعال ومعياره حققه
وهو العشر او التسع مع ليلة العاشر
انتهى كلامه اقول هذا الكلام من سقطات
الاوهام لان حاصله ان ذا الحجة جعل
من اشهر الحج حيث وقع افعال الحج
في بعض جزئيه كما يجعل السنة كلها وقت
الرؤية باعتبار وقوع الرؤية في جزء منها
فكانه قيل وقت الحج ثلثة اشهر
اعني الشوال وذا القعدة وذا الحجة
وهو بمراحل عما قصد العلامة بيانه
لان مراده ليس بيان وجه اطلاق الحج
على الاشهر الثلثة بل مراده بيان طريق
اطلاق لفظ الاشهر على الشهرين وبعض
من الثالث اذ هو اللازم مما قال به
الامامان الاعظمان على ما لا يشتبه

على عاقل نظر الى ما في الكشاف من قوله
والاشهر المعلومات شوال وذو
القعدة وعشر ذي الحجة عند ابي حنيفة
الخ وقوله فان قلت ما فايدة توقيت
الحج بهذه الاشهر قلت فايدته ان
شيئا من افعال الحج لا يصح الا فيها
الخ بل كلام عامة المفسرين والفقهاء
ينادي ما قلناه فان قيل ان معنى والاشهر
المعلومات شوال وذو القعدة
وعشر ذي الحجة ان الظرف المعيار
لصحة افعال من تلك الاشهر شوال
وذو القعدة وعشر ذي الحجة قلنا
هذا ليس بتوجيه بل هو هدم قديم وتأسيس
حديث على ان قوله وعند مالك يوم الحجة
كله ياء باء كل اباء جرأة المعترض على نسبة
عدم الفهم الى هؤلاء الفضلاء الذين
لم يأت الزمان بمثلهم بهذه المرتبة
من البيان شناعة عظيمة الا انها من

من دابه القديم فلا كلام معه واما ما قيل
من ان قولنا رايتك سنة كذا ليس من قبيل
اطلاق اسم الكل على جزئه لان المراد من
لفظ سنة كذا اتمام السنة لا جزء منها
فليس بصحيح بل هو غفلة عما تقرر في الاصول
من ان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان
بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون
الظرف معيارا له غير زايد عليه
مثل صمت الشهر فاذا امتد الفعل امتد
الظرف فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
فح لا يصح حمل الظرف الممتد على معناه الحقيقي
بل يجب ان يكون مجازا عن جزء منه لا يعتبر
في العرف ممتدا هذا فتدبر وكن على بصيرة
قوله قال صاحب الكشاف لان العرفة
لا يعرف في اسماء الاجناس قال القطب
الرازي وانما قيد بالاجناس لان العرفة
تعرف من الاعلام فان عرفة علم لهذا المكان
المخصوص كما ان عرفات علم له اقول

فيه بحث فان عرفة كما انها علم لهذا المكان
المخصوص فهو اسم ايضا لليوم التاسع
من ذي الحجة لان يوم عرفة ونحن عرفة
شايع في الكتب بل هو مذكور في الكشاف
في هذا المبحث حيث قال والافضل ان
يصوم يوم التروية وعرفة وعن محي السنة
انه سمى اليوم التاسع بعرفة لان ابراهيم
عليه السلام عرف تاويل رؤياه فيه و
على هذا تعرف عرفة من اسماء الاجناس في
غير جمع عارف فلا وجه لتخصيص الاسنا
د قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات
انتهى كلامه اقول حاصل ما قاله اعتراض
على الشيخ العلامة الزمخشري في من اللغة
بشيوع يوم عرفة وعرفة في كلام المصنف
فانظر اليه كيف يجد ما فيه وما عليه
ثم الظاهر ان اسم ذلك اليوم يوم
عرفة لا عرفة مجردا عن اليوم كشهر
رمضان قال الامام الرازي اعلم ان اليوم

الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية
والتاسع منه يسمى يوم عرفة وفي الكافي
لان هذا اليوم مسمى بانه يوم عرفة
وفي الصحاح هذا يوم عرفة وفي الدستور
يوم عرفة معروف وكذا في ساير كتب اللغة
واما قول محي السنة انه سمى اليوم التاسع
بعرفة فهو لا يقوم حجة على خلاف ما اختاره
الشيخ الزمخشري لانه يحتمل ان يكون على
مبنى لم يرتضيه ويحتمل ان يكون على حذف
اليوم اذ المقصود بيان المناسبة بين
لفظ عرفة واليوم التاسع قوله قال الله
تبارك وتعالى فاذا افضتم من عرفات
قال صاحب الكشاف فيه دليل وجوب
الوقوف بعرفة لان الافاضة لا يكون
الا بعده قال الشارح التفتازاني
في بيان الدلالة ذكر الافاضة بكلمة اذا
الدالة على القطع فهو في حكم الشرع الوجوب
كانه قال الافاضة واجبة عليكم ثم انها

يقتضي سابقة الكون والاستقرار بعرفة
ليكون مبدؤها منها وهو معنى الوقوف
بها اقول فيه بحث لانه يجوز ان
يعرض صفة الوجوب بالافاضة بعد
بعد الاستقرار بعرفة فلا يكون الوقوف
بها واجبا لانه لا يتوقف عليه الواجب
المطلق انتهى كلامه اقول ان هذا الوهم
باطل لان مبناه احد الامرين تقييد
وجوب الافاضة بالحضور بعرفة او
تخصيص خطاب فاذا افضتم من عرفات
بالحاضرين فيها وقت نزول تلك الاية
وكل منهما باطل اما الاول فلانه لا دلالة
في الكلام على ذلك التقدير اصلا فكون
ساقطا عن درجة الاعتبار قطعا واما
الثاني فلان ذلك التخصيص مما لا
يقول به عاقل بل هو يعم من يجب عليه
الحج الى انقراض العالم وهو ظاهر واما
ما يقال من ان الافاضة انما يتوقف

على الحضور بعرفة لا على الاستقرار
فيه اذ يجوز الحضور على وجه المرور
فيكفي به جوابا ما في الكافي ومن احاز
بعرفات نايما او مغميا عليه او لا يعلم
انها عرفات جاز عن الوقوف
لان تاذي الوقوف بحصوله في الموقف
وقت الوقوف وقد وجد ولا يبعد ان
يتاذى ركن العبادة من النايم والمغمى
عليه كركن الصوم وهو الامساك بعد
النية يتاذى منهما وهذا لانه عليه
السلام قال من وقف بعرفة فقد تم
حجه علق تمام الحج المطلق الوقوف
سواء وجد عن قصد او لا عن قصد و
المختار لا يخلو عن قليل وقفه انتهى
كلامه ولك ان تقول ان قولنا
سرت من موضع كذا يقتضي سكونا ما في

ذلك الموضع فى متعارف اللغة والا
لايكون ابتداء السير من ذلك الموضع
ثم ان فى بيان الشارح الفاضل
لدلالة الاية على وجوب الوقوف
بعرفة بحثا لان قوله وهو فى حكم الشرع
الوجوب مع كيف لا فان قوله تعالى
فاذا امنتم لايدل على وجوب الامن
شرعا وكذا اذا طلقتم النساء و
فى التنزيل كثير من ذلك بل الظاهر
انه ان استفاد الوجوب منها انما
يستفاد الوجوب العقلى لاستحالة
الكذب على الله تعالى لا
الوجوب الشرعى والله
اعلم بالصواب
واليه المرجع
والماب
م

[illegible] المجلد من محررات
[illegible] من مدار الساعة
[illegible] من انواع البلية
ساقها سابق القدر الى سلك ملك العبد
العاصى المرتكب باصناف المعاصى عبد الكريم
بن على عفا عنهما رب العرش العلى

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اولى ما يجري به الاقلام ۞ في اول كل كتاب وكلام
اسم الله العلي العلام ۞ وحمد الملك المستعان ذي الانعام ۞
فالحمد لله الذي ايد اركان الدين والدول ۞ بالملوك
والسلاطين ۞ وشيد بنيان الخزي والخجل ۞ في افئدة
افئدة اعداء الدين الجاحدين ۞ باعلاء اعلام عساكر
المسلمين ۞ والقاء الويتها اجناد الكفرة المعاندين ۞
واحكام احكام الدين ۞ واثبات اصول شجرة الايمان
واليقين ۞ في قلوب الموحدين ۞ ورفع فروعها

الى العليين ۞ وبعد ۞ فان السلطان بن السلطان بن السلطان
بايزيد خان ۞ ثامن آل عثمان ۞ ابد الله تعالى عمره
ودولته على مر الدهور والازمان ۞ لما قدم من
الجهاد ۞ بعد ما فتح جنا من الحصون والبلاد ۞
وقهر اعداء الدين ۞ سيما الافرنج اللعين ۞
خدمته بقصيدة حاكية عن بعض ما جرى هناك من
الحرب والجدال ۞ والسبي والقتال ۞ وبقطعة
في تاريخ فتح المثون ۞ الذي صير قلوب الكفرة
كالهاتون ۞ وبنبذ من النتائج الفكرية ۞ من العلوم
العقلية ۞ ما سنح للخاطر الفاتر ۞ والذهن العاجز
القاصر ۞ في اثناء المذاكرة مع الاخوان ۞ في ذلك

الزمان • فورد امر واجب الاذعان • من جناب
السلطان • على موالى الزمان • المدرسين فى المدارس
الثمان • شكر الله سعى بانيها • لم يكن فى البلاد ثانيها
بان يطالعوا ويكتبوا الجوبة لتلك الكلمات • ملجاة
قراحهم من المحو والاثبات • فابوا اكثرهم عن الامتثال
وسلكوا فى التعلل الى طريق الاحتيال • ولم يسعفهم
الامر به وما عفا • وان بذلوا الوسع فى الاستعفا
فاضطروا الى الالتزام • وبدلوا الاحجام بالاقدام •
لكن ما اتوا بما يشفى عليلا • وان سلكوا عليه طويلا
فامتاز التبر من التراب • والقشر من اللباب • وانكشف
جليته حالهم • وسبر غور عقولهم بمقالهم • فلما

تثبتوا

فلما تثبتوا بكل تحقيق كالغريق • وجب على بسبب التسبب
احاطته عن الطريق • اذ كان جل غرضى فى الاصل جذب صبح
المحصلين • بارشادهم الى سبيل التصرف والتعيين واقتصرت
على ما يتعلق بالمقام • واعرضت عما جرى به لمجرد تطويل الكلام
فاردت ان اقص هذه القصة واعرض تلك القضية • على
من امتاز عنده اقدار العلماء • كما امتاز نفسه النفيس • و
ذاته الشريف من بين الامراء والوزراء • لم ير من الامراء
الماضية من يدانيه • ولا يرى من الوزراء الآتية ثانيه
فى احتواء انواع الكرامات الانسية • واحتياز اصناف الكمالات
القدسية • مرجع زمرة اصحاب الكمال رفيع جنابه • و
ملجاء الضعفاء وارباب الحاجات منيع بابه بيت

له همة تعلو على كل همة ● كما تدل على البدر النجوم الدراريا
وصان عن الفحشاء نفسا كريمة ● ابت همة الا العلى والمعاليا
الا وهو المشهور في الآفاق ● في جميع محاسن الآداب والاخلاق
سيما في عموم الايادي ووفور الادراك القوي ● والرأي الصائب
والتدبير الجلي البهي الذكي الزكي ● سمي اسد الله الولي ● علي باشا
يسر الله تعالى ما شاء ● من عظام وزراء السلطان بن السلطان
سلطان بايزيد بن سلطان محمد خان ● اللهم احفظهما عن طوارق
الحدثان وضاعف سعادتهما على مر الدهور والازمان ●
وخلد خيام دولتهما مضروبة في ساحة البقاء والثبات
ومصونة عن البنات والشتات ● الى انقراض اطناب
العصور ● وانتقاض اوتاد الدهور ● وانقباض

خيام السنين والشهور ● لما فاق على سائر اقرانه ● بل وعلى
جميع ابناء زمانه ● بالتحلي بانواع المحاسن والفضائل ●
والتخلي عن جميع القبائح والرذائل ● وكان انوار الدولة
لامعة من افعاله ● واثار السعادة ساطعة من انتظام
افعاله واحواله ● بناء على ما قيل اتحاف الملوك احدى
الدولتين اما نعمة نائلة في العاجل ● او معرفة نافعة
في الآجل ● وشفعته ببعض من النصائح الجندية النافعة
في الامور الملكية ● فان الملوك وان كانوا اكثر فطانة
من سائر الناس ● واذكى فراسة من اليأس احوج الناس الى
الارشاد في الافعال ● وذلك لقلة التجارب وكثرة الاشتغال
فعلى الله توكلنا ● وفي ايراد ما اردنا شرعنا ●

حمدا لمن تنزه عن وصمة النقصان

سبحان من تقدس عن ريبة المنون

اما الى بنيك تهدي تحية

والآل اجمعين الى يوم يبعثون

شكرا على توالي عوالي نعائمه

من نعمة تعم على كل من يكون

لا سيما السلامة بالامن والامان

في ساحة الحضور بريا عن الريون

في يمن درة دولت تاج الخلافة ال

منسوب الى دفس دفس مجاهدون

فخر الملوك حضرت سلطان

بن محمد بن مراد خان الماكرمون

وهو الذي يصيب احياؤه المنى

وهو الذي يصاب اعاديه بالمنون

وهو الذي شبيهه لم يزل الزوال

وهو الذي قرينه لم يقرن القرون

وهو الذي بمثله لم يسمح الزمان

وهو الذي نظيره لم ينظر العيون

وهو الذي حسان عوالي خصاله

لم يدر بالعقول ولم يحوها الظنون

وهو الذي غمام عطاياه في الورى
لم يبق في البرية جزءا من الملايون
يا احسن الخلايق خلقا وخلقة
يا اعدل الخلايف في السير والعلون
يا جامع الفضايل يا مانع الردى
يا حاوي الخصايل يا حايز الفنون
يا حافظ البلاد ويا دافع الفساد
يا سالك السداد ويا مالك المنون
يا حامي العباد ويا ملجي العناد
يا ماضي الجهاد ويا فاتح الحصون
يا واحد الزمان ويا ملجا الامان

يا صاحب القران ويا قاهر القرون
يا من كما تنعم من قهره النسور
من لطفه تنال الى العزة العزون
اعليت دين احمد فوق العلى كما
اعلنت من شواهد ما كان في الكمون
املأت بالمهابة قلب العدى لما
املأت بالمفازة اجياف من يجون
ما طاف طيف فتح حصين بباله
فضلا عن الحصون ولا سيما المثون
حصن اذا اطلعت عليه حسبته
ان رص من قلوب عصاة مع الريون

أو جابه ثمود من الصخرة الصفا

أو سد سكندر أو قانه القيون

في سمكها جوامقه تنطح السماك

في عمقها خنادقه تطعن البيون

في اشتمال صعب بروج كأنها

مجموعة تضمن جمعا من المتون

حصن وإن أهم ملوكا يباضها

ما استحقت قوته قط في القرون

لكن لما عزمت عليه بهمة

من خالص الطوية بالفيلق الطحون

في العدد كالرمال وفي السعي كالجبال

أسد لدى القتال على صورة الممرون

كالنار في الصعود وكالماء في النزول

في النقل كالقبول وكالأرض في السكون

خلوه في يسير زمان كأنهم

طاروا إليه أو مطروا فيه بالهتون

ساروا على رفيع جدار كراكب

في بين الطريق على البازل الأمون

لا تؤلدي القتال أناسا بكثرة

لا يحصرن عدهم آلاف أو مئون

من انتما إليه قديما وحادثا

قد حققوا تداخل الأجسام في الأيون

لما كفى الغزاة محاربيهم غنى

يهدى الى الشعير ملاعين خائنون

قد ابطن العداوة من سمع تعصبهم

من يظهر البطانة من باطن البطون

لو عادنا عداك عدوا واجمعوا

لن يقدروا للخلاف والا فرجهم منون

يا غوث من اصاب من الدهر عاهة

ارحم لمن حواه شجون من الشجون

قد كنت في مكان عوان اجارة

اضطرني الخروج مع الضيق في الديون

لم يبق في فؤادي حضور لانما

لا راحة الفرار ولا ساحة السكون

فالدار كالنقود بكيسي مع انني

في كثرة العيال احاطت بي الديون

يا اكرم الاكارم يا اعدل الملوك

يا اصلح الخلايف يا مصلح الشؤون

اصلح بشان شاغل شكران نعمة

يشكوا الى ندالك من الفقر والتلون

احفظ الهي عمره عن نعمة الفنا

ما هبت الشمال وغنت بها الغصون

صن من ازرع اعن ترفعه جدلنا

من يمن صاد و قاف الف لام وميم نون

ما دام سار سر بفتح ونصرة

ما دام قر قر به قرة العيون

لا ابعد المالك عن ظلك الظليل

يا من تكون دولتنا اين ما تكون

تاريخ الفتح المنصور الفتح الاول

حصن المثون اذا انفتح	من لطف وهاب المنح
في يمن سلطان علي	كل الملوك قد رجح
في جمع اوصاف العلى	وامتاز فضلا واتضح
من فتحه اهل الهدى	قد طار قلبا بالفرح
يدعون في تاريخه	ازداد عمرا من فتح

فان السلطان الاعظم والخاقان الاعدل

الافخم لما تشرف بقدومه الشريف دعاء خير مقدم بعد ما اكمل امر الجهاد وفتح الحصون والبلاد واتم اعلاء كلمة الله العليا ودين نبينا المصطفى صلعم واصحابه البررة الكرام استقللت في اتحاف هذه البضاعة المزجاة لكونه في غاية الدرجات في التحلي بالفضايل والكمالات واقتحمت ان اعد من زمرة اهل هذه الصناعة اذ لا يخلو مجردها عن الشناعة اردت ان الحق اليه مما خطر بالبال الكليل بالبلبال والمبتلى بتشتت الاحوال من حوادث الزمان وطوارق الحدثان في اثناء المذاكرة بالازكياء الطالبين وتفرد بعد المباحثة باهالي المحصلين مع رجائي

ان يكون متشرفا بالتفاته التشريف ومتعلقا بامره
المبرم المنيف ليكون باعثا لتحريك سلسلة تحصيل
العلم والكمال وتدبير تداول القيل والقال بين
اساتل الامثال فان العلم يؤخذ من افواه الرجال
وان مقتضى تمدن الانسان التعاون في كل شان
اللهم انا نعوذ بك من ان نكون ممن يتكلم ثم يندم
او يكتب ثم يكتم ونسئلك العصمة والسداد في كل
ما يجري على اللسان والفؤاد وهذا اوان الشروع
في المراد متحرزا عن تكثير السواد واسراف الطرس
والمداد في المواقف العلة الناقصة متقدمة
على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة

عنه واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم
فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها
عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه
نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية نفسها
من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها
اى عن تقدمها مع انضمام امرين اخرين اليها قد
قرر هذا النظر الشارح الفاضل وارتضاه مع انه مخالف
لقاعدتين مقبولتين عنده احديهما ان كل مورد قسمة
لا بد ان يتقيد بوحدة معتبرة في اقسامه والا لم ينحصر قسمة
ابدا لان مجموع القسمين يكون قسما ثالثا وقد حقق هذه
القاعدة في موضعه فاذا قسمنا العلة الداخلة الى المادة

والصورة وقلنا العلة الداخلة اما مادة او صورة فعلى
مقتضى تلك القاعدة لابد ان نعتبر الوحدة في هذا القسم
ايضا ونقول العلة الداخلة الواحدة اما مادة او صورة
ليخرج مجموع المادة والصورة بقيد الوحدة وهذا
يقتضي صدقهما عليه بدون قيد الوحدة وكذا اذا
قسمنا العلة المتقدمة الى المادة والصورة والفاعل
والغاية يجب على مقتضى هذه القاعدة ان يصدق
العلة المتقدمة على كل اثنين وثلثة وعلى الاربعة
ايضا حتى يحتاج لاخراجها عن المقسم الى اعتبار قيد
الوحدة لئلا يبطل الحصر في الاربعة وعلى مقتضى هذا
القول اى كون مجموع المادة والصورة عين المعلول

يكون المجموع خارجا عنها بلا اعتبار قيد الوحدة ههنا
فينتقض القاعدة الكلية الثانية ان الماهية المركبة مجعولة
على معنى انها كما يحتاج الى الفاعل في الوجود يحتاج اليه
ايضا في انضمام الاجزاء بعضها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط والمفهوم من هذا الكلام
ان المادة والصورة انما يكونان عين الماهية المركبة التي
هي المعلول بعد ضم الفاعل احديهما الى الاخرى فيجوز
ان يكون مجموع المادة والصورة قبل ضم الفاعل احديهما
الى الاخرى بل مع امرين اخرين اعني الفاعل والغاية
ايضا سقدنا على ذلك المجموع الذي ضم احديهما الى الاخرى
وكان عين المعلول لا يقال لا يضرنا المخالفة للقاعدة

الاولى لانها منقوضة بما قد قيل انما يحتاج الى اعتبار لاخراج
مجموع القسمين اذا كان المجموع داخلا في المقسم ولم يندرج
في احد القسمين اما اذا كان المجموع داخلا ايضا في احد
القسمين كما اذا قسم العدد الى الزوج والفرد او قسم الموجود
الى الواجب والممكن فان المجموع المركب من الزوج والفرد
يكون فردا بلا ريب فلا يكون قسما ثالثا وكذا المركب من
الممكن والواجب يكون ممكنا لاحتياج الكل باحتياج جزئيه
او لم يكن داخلا في المقسم ايضا بل في مقابله كما اذا قسم
المعنى المفرد الى الكلي والجزئي او قسمت الكلمة الى الاسم
والفعل والحرف وكذا كل مقسم اعتبر في مفهومه الوحدة
فلا حاجة الى اعتبار قيد الوحدة لاجل الانحصار لحصوله

بدونه لانا نقول حاصل السؤال بيان المخالفة بين الكلامين
ولا مهما فيه تصحيح واحد منهما اصلا على ان القاعدة المذكورة
مشيدة بلا شائبة شبهة والاوليان من النقوض المذكورة
مدفوعتان بان المجموع المركب من الزوج والفرد كالاربعة
والثلثة مثلا قبل ان ينضم احدهما الى الاخر ويكون
المجموع سبعة يصدق عليهما العدد بمعنى العددين لا
يصدق الزوج بمعنى الزوجين والفردين وفايدة اعتبار
قيد الوحدة اخراجهما عن المقسم مع صدق الطبيعة
من حيث هي عليهما بدون اعتبار الوحدة كما لا يخفى
وكذا حال المركب من الممكن والواجب فانه يصدق على ذلك
الاشيئين الموجود بمعنى الموجودين ولا يصدق الممكن

بمعنى المكنتين يصدق الممكن عليهما بعد اعتبار الوحدة
بينهما وسراية اختلاج الجزء الى الكل واما قبل هذا فلا وفايدة
قيد الوحدة اخراجهما لا اخراج ما اعتبر فيه الوحدة وكذا
الاخريان مدفوعتان بتمهيد مقدمة وهي ان كل طبيعة من
حيث هي هي وان كان قد اعتبر في مفهومه الوحدة كالكلمة
مثلا او كانت الوحدة عين مفهومها لا واحدة ولا كثيرة
فكما يصدق على كل فرد منها يصدق على الاثنين والثلثة
وما فوقها ايضا ولا يمتنع صدقها على افرادها المتعددة
ما لم يعتبر وحدة عارضة عليها منافية لكثرتها كما لا
ينافي صدقها على فرد واحد منها الا اعتبار كثرة عارضة
عليها فيصدق طبيعة الكلمة الكلية على مجموع الاثنين

وانما لا يصدق مركب فيه مثل زيد وضرب
واسم مثل زيد او عمرو وفعل مثل
ضرب لتحقق لمعنى مركب فيه مدلول لفظ
كل جزء معنا وصحيح حد وطبيعة الكلمة
التي اعتبر فيها الافراد والمادة والهيئة
لا الواحد الشاذ لكثرتها مسـ

من الاسم والفعل والحرف مثلا وعلى مجموع الثلثة منها ايضا
غايته ان يكون بمعنى كلمتين او كلمات واما لا يصدق عليها
اذا اعتبرت وحدة عارضة عليها لانها ليست بكلمة واحدة
واما انهما ليسا بكلمة بلا اعتبار وحدة عارضة عليها فكلا
لانهما كلمتان ولا شك ان التثنية تتضمن مفهوم مفردها
وكذا الحال في المفرد المنقسم الى الكلي والجزئي على التفصيل
المذكور وفي العلة الداخلة المنقسمة الى المادة والصورة
لان طبيعة العلة الداخلة لما صدقت على كل واحد منهما
بلا اعتبار قيد الوحدة وجب ان يصدق عليهما ايضا مع
الكثرة غايته ان يكون بمعنى العلتين الداخلتين ولا
يصدق عليهما المادة ولا الصورة لا بالوحدة ولا بالكثرة

اي بمعنى الطبيعة حال انفصالها بالاثنينية
لانها لا تخلو عن الوحدة والكثرة وبمعنى الامر
وارادة سلب الوحدة والكثرة فيها لا معنى ان تكون
معهما معا الاثنينية مسـ

اى بمعنى مادتين او صورتين حتى يحتاج لاخراج مجموعهما
عن المقسم الى اعتبار قيد الوحدة لئلا يبطل الحصر وبما قررنا
ظهر لك ان كل علة ناقصة كانت او تامة داخلة فيها
المادة والصورة اولا يجب ان يتقدم على المعلول وان يتوقف
المعلول عليها ولا يمكن ان يكون علة عين معلولها
اصلا فلا يكون اطلاق العلة عليها اصطلاحا اخر كما
توهم **تحصيل** جواب اخر عن السؤال الموجه على مسلك
صاحب التلويحات فى اثبات الواجب تعالى بان جميع الممكنات
المتسلسلة من حيث هى جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى
هى غيره فله علة موجودة وهى لا يكون نفس ذلك الجميع
اذ العلة متقدمة على المعلول والاجزاء اذ علة الكل علة

لكل جزء ويلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله من انه ان
اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه
فتلك العلة متقدمة قلنا لانم ذلك فى العلة التامة
فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه ولا يلزم من
تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء
متقدم على الهيئة ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الهيئة
وان اردت بها الفاعل فلم لا يجوز ان يكون جزءا فتلك
لانه علة لكل جزء قلنا م ا ء بان نختار الشق الاول وندفع
المنع المذكور بما تقرر مندوحة عن مؤنة دفع ما
اورد على الجواب باختيار الشق الثانى من التردد من انه
ان اريد بالعلة الفاعل لانم على تقدير كون علة الكل

جزاء منه لزوم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله اذ يحتمل
ان يكون علة ما قبل المعلول الاخير ويكون علته ايضا
ما قبل ما قبله ايضا وهلم جرا الى غير النهاية فلا يلزم
ان يكون واحد من العلل علة لنفسه ولا لعلله ولا استناد
كل واحد من احاد السلسلة الى علة الكل او الى ما صدر
عنها ولا الترجيح من غير مرجح لان ما قبل المعلول الاخير
محصل للسلسلة اولا وما عدا بواسطة فهو راجح على ما عداه
بل اللازم كون علة كل علة داخلة فيها وبعضا منها ولا
استحالة فيه وهذا مشهور للسيد السمرقندي وارد
على ذلك المسلك وعلى ما بعده من المسالك مقبول عند
افاضل المتأخرين الى يومنا هذا سوى الفاضل الشريف

المحقق لكن اذا دقق النظر بعين الانصاف وحقق غرض
المستدل بريا عن الاعتساف يظهر ان التعليل بريء عن
هذا الشين وان الاعتراض المذكور ساقط من البين
وذلك لان السلسلة المفروضة كما كان يحتمل ان يعدم
بعدم بعض اجزائه مع وجود بعض آخر منها كذلك كان
يحتمل ان يعدم بعدم جميع اجزائه بان لا يوجد شيء منها
اصلا وفرض سلسلة بهذا المعنى فرض كون كل واحد من
الاحاد معللا بآخر منها المفيد العدم المحتمل للكل
بعدم ذلك الجزء لا العدم المحتمل بعدمه وعدم جميع
ما فوقه من العلل المفروضة بالكلية بان لا يوجد علة
ولا معلول اصلا ولا شك انه من جملة محتملات عدم الكل

جواب عن ايراد المشهور بقبول عند اكثر الافاضل

وان الكل لابد له من علة يسد جميع انحاء عدمه وان ما يسد
جميع انحاء عدمه يجب ان يسد ذلك العدم ايضا وما يسد
ذلك العدم يجب ان يسد عدم كل واحد منها لانه داخل في
ذلك العدم وما يسد عدم كل واحد منها يجب ان يكون وجوده
مقدما على وجود كل واحد من الاجزاء وان كانت غير
متناهية ولا شيء من الاجزاء وان كان ما قبل المعلول الاخير
او ما قبل ما قبله الى غير النهاية بمقدم على كل واحد من الاجزاء
اذ ليس هناك جزء لم يكن قبله جزء آخر فلو كان علة الكل جزءا
منه اي جزء كان يلزم ان يكون علة لنفسه ولعله بلاده
هذا فحوى البرهان ومعناه وقد نال المص والشارح الى
مغزاه وهو حق صحيح وصدق صريح والحق احق ان يتبع

والصدق

والصدق حقيق لان يستمع ثم ان ههنا منعا آخر على اصل
الدليل قد قرره المحرر التفتازاني ايضا وتبعه على القوشجي
وغيره وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل
الآحاد وانما يلزم ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته قولكم انها ممكن مجرد
عبارة بل هي ممكنات محقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار
الى علة وهذا كما لعشرة من الرجال لا يفتقر الى علة غير علل
الآحاد انتهى واذا تحققت ما تلوناه تيسر لك الخلاص عنه
وعن المنع السابق اذا اورد على المسالك الباقية ايضا وذلك
لانه لما دل الدليل على ان الكل نفسه وان بعضا من اجزاء
اي جزء كان لا يصلح ان يوجده اذ لا يسد عدمه بالكلية تبين

مدار عدم الشمول عند الافاضل
المحرر التفتازاني وعلى القوشجي وغيرهما

بطلان الفرض المذكور على تقدير ان لا يكون للكل وجود غير
وجودات الاجزاء اما بانتهاء السلسلة الى خارج عنه او بان
لا يتسلسل بل يستند الكل ابتداء اليه ولا يهمنا اثبات وجود
او امكان او احتياج مغايرة لوجودات الاجزاء وامكاناتها
واحتياجاتها ثم الظاهر ان الفاضل الشريف المحقق انما لم
يتعرض لهذا المنع لاندفاعه بتحقيق الدليل ولا يتوهمن
ان هذا ارجاع لهذا المسلك الذى اعتبر فيه حال وجود
المعلول بالقياس الى علته اعنى وجوب وجوده منها الى
المسلك الرابع الذى اعتبر فيه حال عدمه بالقياس اليها
اعنى عدمه منها لان ما ذكر للبيان والاستظهار لا يكون
عين ما لوحظ فيه قال فى المواقف لو قام وجود الواجب

بمهيته لاحتاج الى علة فاعلية يتقدم ماهيته على وجوده
بالوجود وهو محال واجيب بان العلة متقدمة واما بالوجود
فممنوع فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهية الممكنة
على وجودها وايضا فالاجزاء مقومة للمهية والمقوم مقدم
ضرورة وليس بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر
عن الوجود لا يقال هو تقدمه عليها بالوجود لكن لا
باعتبار حصول الوجود الى اقول فى توجيه هذا السؤال
على قانون المناظرة ضرب اشكال لان قوله فان التقدم
قد يكون بغير الوجود الى سند للمنع كما هو الظاهر وقوله
كتقدم المهية الى مثال وكذا قوله وايضا فالاجزاء مقومة
الى مثال آخر فيكون قوله لا يقال الى كلاما على مثال السند

والكلام على المثال لا يسمع وكذا على السند فكيف يسمع الكلام
على احد مثالي السند وما قيل له في توجيهه من ان حاصل قوله
لا يقال الخ ان السند الثاني لا يصلح سندا للمنع المذكور ليس
مما يلتفت اليه لانه مبني على ان يكون كل من قوله كتقدم
المهية وقوله فالاجزاء مقومة الخ سندا للمنع ويكون قوله
فان التقدم قد يكون بغير الوجود اعادة للمنع بعبارة اخرى
وليس كذلك لان اعادة منع كون تقدم الفاعل بالوجود
انما هو بان ليس تقدمه بالوجود او بان تقدمه بغير الوجود
لا ان مطلق التقدم قد يكون بغير الوجود فانه يكون سندا له
البتة ولئن سلمنا ان كل واحد منهما سند فالظ ان يكون اخص
ومن البين ان الكلام على السند الاخص لا يسمع اصلا والا بطل

ثم ان هذا الكلام على السند انما يصح اذا كان السند اعم من المنع
كما صرح به بعض الفضلاء والسر في ذلك ان السند ينبغي ان يكون
اخص من المنع او مساويا له حتى يستند المنع الاعم منه او المساوي
له عليه بناء على عدم انفكاك الاخص عن الاعم او المساوي
عن المساوي الاخر واما اذا كان السند اعم من المنع فلا يصح
اذ لا يصح اسناد تحقق الاخص على تحقق الاعم لاحتمال تحققه
بخاص آخر فلذلك يتجه من المعلل ان يقول انه لا يصلح سندا
على معنى انه لا يؤيد المنع لكونه اعم منه وان هذا الكلام
من المعلل لما كان يصح اذا كان السند اعم في نفس الامر لا يسمع
كلام من السائل عليه اصلا ولو ابطالا كما لا يسمع الكلام منه
اذا ابطل المعلل السند المساوي وكما لا يسمع من المعلل ايضا السند

الاخص اصلا فيكون ه قول المص لانا نقول الخ خارجا عن
التوجيه فلم يفد التوجيه المذكور شيئا فتدبر في توجيه
وجيه جدا قال في المواقف الوجود زايد على الماهية
في الممكن لوجوه الاول ان الممكن من حيث هو هو يقبل العدم
والا ارتفع الامكان ومع الوجود ماباه ولو كان الوجود الماهية
الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كان يابى العدم من حيث
هي هي ايضا واجيب عنه بانك ان اردت بقبولها العدم
انها تثبت خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع
اذ لا ثبوت لها في العدم عندها وان اردت بقبولها
بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته لان
الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية فقد

ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته
ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة
واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه بالعدم جاز
ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها قيل عليه
الموجود ضربان موجود لذاته لا لمعنى خارج عن ذاته
مقارن له فلا يتصور زوال وجوده كما ان الانسان لانه
انسان لذاته لا يتصور سلب الانسانية عنه وضرب موجود
لا لذاته بل لمعنى يقارنه وارد عليه من غيره فهو في حد
ذاته قابل لسلب ذلك المعنى فهو ممكن ان يوجد وان لا
يوجد واما المعنى الذي يقارن ماهية غيره ويجعلها موجودة
في الاعيان فقد تحقق في موضعه ان ذلك المعنى وان كان

وجود الغير لكن لا يجوز ان يكون موجودا في نفسه لا من
ذاته ولا لعارض من عوارضه فهو معدوم دايما فقوله
انه يقبل العدم ان اريد انه يوجد ثم يعدم كما هو الظاهر
فهو بط بلا مرية وان اريد انه يقبل العدم في الجملة ولا كلام
فيه وانما الكلام في ان الشيء اذا وجد بوجود هو عين ذاته
فهو لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما يتوهم نقضا له
الظاهر ان منشاء عدم التفرقة بين كون الوجود
عين الهوية وكون الهوية عين الوجود وما قاله الاشعري
هو الاول وما هو ضرب من الموجود الذي لا يقبل العدم
اصلا هو الثاني اذ من البين ان الاشعري لا ينكر لهويات
الممكنات في الهويات فلا يقول هويات الممكنات وجودات

محض غير قابلة للعدم وانما ينكر زيادة الوجود عليها ويقول
باتحاده بالهوية في الهوية على ما صرح به المص هذا نعم
يمكن ايراد منع الحصر على الجواب بان المراد بقبول العدم كون
الهوية الممكنة بحيث اذا نسب اليها الوجود ويكون كيفية
نسبتها التساوي لا الضرورة ولا شيء من الذاتيات
ما يكون كيفية نسبته الى ما هو ذاتي له التساوي فالوجود
اذا كان نفس الهوية او جزءها لم يكن كيفية نسبته الى الهوية
التساوي كما ان نسبة الهوية المأخوذة مع الوجود كذلك
فيرتفع الامكان ومراد المستدل ليس الا هذا المعنى ولا
يشفيه الجواب المذكور كما لا يخفى ثم ان ما ذكر في الجواب
من ان كون الوجود قسمين قسم موجود بذاته وقسم موجود

بمعنى مقارن له والاول لا يقبل العدم والثاني يقبله مذهب
الحكماء القائلين بان الوجود عين في الواجب وزايد في
الممكنات والاشاعرة ومنهم المص لا يوافقونهم في ذلك بل
يقولون ان وجود كل شيء هو عين ماهيته ففيه ان الكلام
في نفس المذهب واخذه مذهبا لا فيما يبنى عليه فاحالة
عليه لا يخلو عن مصادرة قال صاحب التجريد
واتحاد مفهوم نقيضه يعطي الشركة اقول التقرير المطابق
لهذه العبارة هو ان الوجود نقيضه واحد وما نقيضه
واحد فهو واحد فالوجود واحد وليس هذا استدلالا
ببطلان الحصر العقلي ولا بوحدة العدم ولا بهما معا كما
هو التقرير المشهور والا فالعبارة المناسبة بالاول ان يقال

وتحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم يعطي الشركة وبالثاني
واتحاد مفهوم العدم يعطيها والتقرير المشهور هو ان العدم
واحد والحصر العقلي بينه وبين الوجود في قولنا الشيء اما
موجود او معدوم ثابت فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لبطل الحصر العقلي بينهما ثم منع وحدة العدم و
استدل عليه بحمل مطلق السلب على جميع السلوب ثم منع
تحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم المطلقين مستندا
الى جواز تحققه بين الخاصين دون المطلقين حتى يستلزم
تحققه وحدة الوجود المطلق المطلوبة واستدل على ثبوته
بين المطلقين بنفي ثبوته بين الخاصين بانا اذا قلنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص لم يجزم

العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر وربما بانه كيف لا يجزم
بالانحصار مع انه تردد بين النفي والاثبات اذ لا معنى
للعدم الخاص الا سلب الوجود الخاص ولا واسطة بينهما كما
لا واسطة بين مطلقيهما هذا حاصل ما جرى بين الشارح
الاصفهاني والفاضل الشريف الجرجاني ثم اعترض على
التقرير المشهور بان اتحاد مفهوم العدم مستدرك في الدليل
اذ يتم المطلوب بدون ضمه بل يمكن ان يجعل دليلا براسه
اما الاول فلان ثبوت الحصر العقلي بين الوجود والعدم
في قولنا الشيء اما موجود او معدوم يدل على وحدة الوجود
اذ لو لم يستوعب قولنا اما موجود جميع الوجودات بل يبقى
شيء مما يطلق عليه اسم الوجود خارجا عنه ومن البين

انه ليس بداخل في العدم لبطل الحصر العقلي بلا ريب وكذا
حال العدم فقد ثبت وحدتهما معا بلا توقف احديهما على
الاخرى واجيب عنه بانه لو ترك مقدمة وحدة العدم
احتمل ان يكون العدم متعددا متباينا غير مشترك الا في
لفظ العدم ويكون الوجود ايضا كذلك فيكون لكل وجود
وجود رفع رفع غير مشترك الا في لفظة الرفع فيتحقق الحصر
العقلي بين كل وجود ورفعه فلا يستلزم تعدد الوجود بطلانه
واعترض عليه بان الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه انما
يتحقق اذا كان ذلك الوجود اخص من مطلق الوجود ويكون
رفعه مضافا الى ذلك الاخص حتى يكون اعم من الرفع المطلق
اعني رفع المطلق بان يستوعب جميع ما يتناوله مطلق العدم

وسائر الوجودات التي غير ذلك الوجود الذي هو وجود فعند بناء
على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فذلك يقتضي اشتراك
الوجود المطلق واتحاده بين الجميع واما على تقدير تعدد
كل منهما وتباين معانيهما كما هو المفروض يكون كل وجود
مع عدم يقابله مختصين بمحل واحد كالتناهي واللاتناهي
في الكم والتبدل والاستقرار في الجسم والبداهة والنظرية
في العلم ونحوها من المعنيين اللذين بينهما غاية الخلاف
ويختصان بمحل واحد فلا يكون الوجود اخص من مطلق
الوجود ولا العدم سلبا مضافا الى الوجود الخاص حتى
يكون اعم من مطلق السلب ويتحقق الحصر العقلي بينهما على
ما حققه الشريف الجرجاني فيكون قولنا الشيء اما موجود

واما معدوم اما ترديدا بين ما يختصان بشيء ويكون ما يختص
بغيره من معاني الوجود والعدم خارجا عنه او ترديدا بين
وجود يختص بشيء وعدم يختص بآخر اذ لا يراد من اللفظ
المشترك عند الاستعمال الا معنى واحدا فلا يتحقق حصر عقلي
اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود والعدم متحدين فانه
يتحقق الحصر العقلي بينهما وبين خاصيتيهما ايضا كما حققه
الشريف فلا حاجة الى ضم مقدمة وحدة العدم لنفي تحقق الحصر
العقلي بين الخاصتين لاثباته بين المطلقين هذا مثال ما قاله
الشارح القوشجي رحمه الله ولا دخل فيه ولا تعرض لما قال الشريف
الجرجاني من بيان الحصر العقلي بين الخاصيتين بين مطلقيهما
لان مبناه كون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهو انما يجري

هنا بناء على ثبوت اتحاد العدم المطلق واشتراكه بين
العدمات الخاصة لا على عدمه وبنى هذا الكلام تعدد
العدمات وعدم اشتراكها في مطلق العدم فقط وبما قررنا
ظهر فساد ما قيل لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم
اشتراكه معنى رفع وجود وجود ومعنى قولك الشيء اما موجود
او معدوم اما متصف بوجود خاص او بسلبه فمعنى العدم
الخاص سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر
عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود اخر او غير
موجود اصلا اه لان مدار اشتراك العدم معنى بين العدمات
الخاصة المضافة الى وجود على تقدير وحدته او الى وجود
وجود على تقدير تعدده ايضا فان معنى العدم على تقدير

عدم اشتراكه معنى رفع رفع وجود او رفع رفع وجود وجود
لا رفع وجود وجود فانما هو معناه على تقدير تعدد الوجود و
وحدة العدم وكذا معنى قولك الشيء اما موجود او معدوم او
متصف بوجود خاص او بسلبه خاص لا بسلب وجود خاص فان معنى
العدم الخاص ليس سلب وجود ولا سلب الوجودات بل سلب
خاص مقابل لوجود خاص كما في الامثلة التي ذكرناها وكذا حال
ما قيل ان الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع
الوجودات كما هو المتبادر عند الاطلاق اه واما سيد المحققين
قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصا
او مطلقا اه فانه فرق تحكمي لا مستند له اصلا ولا حاجة اليه
بما قلنا ان نظر بعين الانصاف والانصاف فان عين التخبط

ة على ايضا ان المراد
الجلال الدواني رحم

تبدى المساويا سندا وكذا حال ما قيل من انه ليس هذا استثناء
عن مقدمة وحدة العدم ولا اقتصارا للدليل بل استعمال
مقدمة مكان اخرى يعنى لخذ المعدوم بمعنى يقابل جميع
الموجودات لانه قد ظهر لك مما مر فى تقرير الدليل انه لا حاجة
الى تعيين معنى المعدوم او الموجود اولا بل يكفى ان يقال
الحصر العقلى ثابت بين الوجود والعدم فى قولنا الشئ اما
موجود او معدوم وهو يقتضى ان يكون معنى كل واحد
منهما واحدا شاملا احدهما جميع الموجودات والاخر جميع
المعدومات والا لبطل ذلك الحصر اذ لا تحقق له الا بين
الاشئين واما الثانى فبان يقال مفهوم العدم واحد وهو
نقيض للوجود فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان

الواحد نقيضا للمتعدد وهو باطل اذ التناقض لا تحقق الا بين
اثنين والفاضل قد اشار اليه بقوله ولو سلم ان مفهوم العدم
واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم به المقصود و
لم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلى ضرورة ان رفع
المتعدد متعدد وقيل عليه ان اراد ان مجرد اتحاد مفهوم
العدم كاف فى المقصود من غير حاجة الى امر اخر فممنوع
وان اراد انه لو بدل مقدمة بطلان الحصر العقلى الى قولنا
ضرورة ان رفع المتعدد متعدد لكفى فم لكن هذا من باب
تعيين الطريق وليس من باب المناظرة اقول الظاهر ان مراد
السائل الرد على الشريف الفاضل بان ما ذكره ليس اختصارا
للدليل بل وضع مقدمة رفع المتعدد متعدد مكان مقدمة

رفع الواحد الشخصى
بخطيب لله رم

بطلان الحصر العقلي وليس كذلك لان المقدمة المتروكة كانت
جزء الدليل والمقدمة الموضوعة جزء دليل الجزء اعني اللازم
وليس لاحتياج جزء الدليل الى مقدمة احتياجا للدليل الى ضمها
ثم لا يخفى عليك ان المقدمة المبدلة مكان بطلان الحصر
العقلي ليس ضرورة رفع المتعدد متعدد بل قولنا العدم
نقيض الوجود على ما مر في التقرير السابق فلو اعترض به
لكان اوجه هذا ثم ان المولى الشهير بخواجه زاده رحمه قد
اجاب عن ذلك بان الظاهر ان مراد الفاضل الشريف ان اتحاد
مفهوم العدم يدل دلالة ظاهرة على المقصود الذي هو اتحاد
مفهوم الوجود بواسطة مقدمة ضرورية وهي ان رفع
المتعدد متعدد وتعيين الطريق انما لا يفيد اذا كان المقصود

عدم ثبوت المطلوب واما اذا كان المقصود ان المطلوب يحصل
بطريق اسهل فلا حاجة لما ذكر في اثبات المطلوب فهو كلام
مقبول الى انتهى كلامه اقول قد ظهر لك ما فيه بما قلنا
انه لا يناسب جوابا عما قاله الشارح بل جوابه ما قلنا وانما
يناسب جوابا عما قلنا اذا صح دعوى اسهلية مقدمة كون
العدم نقيضا للوجود من مقدمة الحصر العقلي وليست
بظاهرة كما لا يخفى ثم قال المولى الشهير بعلي القوشجي لا يقال
تحقق التناقض بين الوجود والعدم يكفي في الدليل بلا ضم وحدة
العدم اليه اذ لو تعدد العدم ايضا يكون الفساد افحش
لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهذا افسد

قوله زائد

من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات
المتعددة لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص
عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
انتهى قد مر منا تحقيقه وتمثيله فلا نعيده فان قلت كيف
يكون تحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم دليلا مستقلا
براسه على اشتراك الوجود من غير ضم مقدمة وحدة العدم
اليه فيترتب بطلان الحصر العقلي على تعددهما وعلى تعدد
اي واحد منهما فقط ولا يكون تحقق التناقض بينهما دليلا
بدون ضمها ولم يترتب بطلان التناقض على تعددهما بل على
تعدد احدهما مع وحدة الاخر ولم لم يتحقق الحصر العقلي
بين الوجودات المتعددة وعدمها ولم يتحقق التناقض بينهما

حتى قال ذلك الفاضل ههنا على تقدير تعدده يكون لكل وجود
خاص عدم خاص يقابله فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
مع انه قال اولا على تقدير تعدد العدم كان بطلان الحصر العقلي
اظهر مع انهما يشتركان في الانحصار بين الاثنين وامتناع
الجمع والخلو وفي ضرورة التناقض بين شقيهما بذاته قلت
السر في ذلك ان الحصر العقلي قد اعتبر واخذ في قولنا الشيء
اما ان يكون موجودا او معدوما فانه مادة جرت من مواد
التناقض اذ قد نظر فيه الى واحد في ذاته ويقال له النقيضان
ورد بينهما بخلاف تحقق التناقض بينهما فانه لم ينظر فيه
الى شيء يقال له النقيضان حتى يتحقق تناقض واحد فلم يحمل
على تقدير تعدد الوجود والعدم ان يتعدد التناقض الواقع

بينهما بان يرد شيء واحد بين وجود وعدم يخصان ويتحقق
تناقض واحد بينهما ويرد شيء آخر ايضا بين وجود وعدم آخرين
يخصان به ايضا ويتحقق تناقض آخر كذلك على ما اوضحناه
بالامثلة المذكورة وبما قررنا اندفع توهم الاضطراب
والاختلاف بين كلامي الفاضل القوشجي في الاستدلال بدون
مقدمة وحدة العدم وفي جعلها دليلا مستقلا حيث رده
في الاول بتحقق الحصر العقلي من الوجود الخاص والعدم الخاص
على تقدير تعدد العدم بناء على كون معنى العدم منافيا
بجميع الوجودات وادعى في الثاني تحقق التناقض بينهما على
ذلك التقدير ايضا بناء على خلافه مع انهما مثلان فان
لان الاول بناء على عدم تعدد الحصر العقلي لكونه معتبرا

في مادة جزئيته اعني قولنا الشيء اما موجود او معدوم
بخلاف الثاني فانه بناء على احتمال تعدد التناقض المتحقق
بينهما اذ لم يعتبرها بعد وحدته من وحدة مادته او وحدة
احد طرفيه اعني العدم فاحتمل ان يكون كل واحد مما يطلق
عليه لفظ الوجود والعدم متعددا ويتحقق بين كل اثنين
منه تناقض فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض الافاضل من
ان غرض الشارح منع لزوم تحقق التناقض بين اكثر من
مفهومين على تقدير تعدد العدم واسناده الى احتمال
ان يتحقق تناقضات كل منها بين امرين فقط لا تصحيح
كون الاعدام المتعددة نقائض للوجودات الخاصة على
انه لا يشفي عليلا اذ لو توجه منع اللزوم بهذا السند على من

استدل على استدراك مقدمة وحدة العدم ههنا قوله
على تقدير تعدد العدم ايضا تحقق التناقض بين العدميات
والوجوديات لتوجه ايضا هناك على قوله في هذا البيان
ايضا بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر العقلي الظهر
فلا يحصل التفاوت بين الدليلين بان يستغني احدهما
عن ضم مقدمة وحدة العدم ويحتاج اليه الاخر فتدبر
والله الموفق ٭ هذا نهاية ما اوردناه من الاسولة
وبداية ما اردنا ايراده على الاجوبة مفتقرا على ما في
بطلانه نوع من الخفاء معرضا عما لا يشتبه فساده كما يخفى
ريب ان المقصود من التقسيم ضبط الافراد المندرجة تحت
المقسم بضم قيود مخصصة اليه بحيث يحصل به مفهومات

خاصة يضبط بعضها بعضا من تلك الافراد وبعضها
بعضا اخر منها الى ان لا يبقى فرد موجود او محتمل الوجود
خارجا عن تلك المفهومات الضابطة ثم ان فردين مثلا
من القسمين بدون ان ينضم احدهما الى الاخر لا شك انه
يصدق عليهما المقسم لانه طبيعة والطبيعة من حيث هي لا
واحدة ولا كثيرة ولا يصدق واحد من تلك المفهومات
عليهما لان احد الفردين وان كان تحته لكن الاخر ليس تحته
بل تحت قسيمه والا لتداخلت الاقسام وان اندرج مجموعهما
بعد الضم والجميع تحت واحد منهما كما في تقسيم العدد الى
الزوج والفرد ونحوه او كان خارجا عن المقسم ايضا كما في
تقسيم الكلمة الى اقسامها ونحوه فلا بد لاخراجهما عن المقسم

ليتم الحصر من اعتبار قيد وحدة مناسبه ان تخرجهما فقط
دون ما عداهما مما اندرج تحت قسم منه ثم ان تلك
المفهومات التي اريد بها ضبط افراد المقسم ليس مما يراد
ضبطه في هذا التقسيم حتى يخل بالحصر خروج اثنين
منها فيحترز بقيد الوحدة عنه ولو سلم فالمناسب في
الاحتراز عنه ان يجعل الوحدة قيدا للقيود المخصصة
لا لنفسه المقسم على انه يكفي في الاحتراز عنه في
التقسيمات كلها مطلق الوحدة من غير رعاية مناسبتها
لخصوصيات الاقسام اذ يخرجهما دون كل واحد منهما سواء
كانت الاقسام اجناسا او انواعا او غيرهما ويلزم ايضا
ان لا يوجد تقسيم الى الاجناس العالية ولا الى العرضيات

اصلا لان المقسم يكون جزءا من الاقسام البتة ويعد
اللتيا واللتي لا يغني شيئا دفع المخالفة التي هي حاصل
السؤال لانه اذا وجد شيء غيرها هو عين المعلول يجب ان
يحترز عنه بقيد الوحدة لا بد ان يكون ذلك الشيء متعددا
وان يصدق عليه العلة الداخلة بدون قيد الوحدة فقد
تصور تقدمه على المعلول لتحقق الاثنينية التي استدل
بانتفائها على امتناع التقدم المستلزم لها سواء كان ذلك
الشيء نوعيهما والمعلول شخصيهما او اريد به المفهوم وهو
عين المعلول ما صدق هو عليه او كان هو المجموع بمعنى
كل واحد والمعلول المجموع بمعنى الكل فلم يتم دعوى امتناع
تقدم العلة التامة التي وجدت فيها المادة والصورة

مقدما على ما صدق عليه او مجموع طبيعتهما على شخصيهما
او المجموع بمعنى على المجموع بالمعنى الاخر يلزم تقدم الشئ
على نفسه ولا شك في بطلانه فان قيل كيف يتصور التقدم
على المفهوم او كيف يتصور ذلك بين المجموعين المذكورين
مع ان التغاير بينهما اعتباري قلنا فكيف صدق العلية
عليه حتى احتيج للاحتراز عنه الى قيد الوحدة مع ان
العلية اخص من التقدم لان له اقساما اخر غير التقدم
بالعلية ثم ان هذا المجيب قد بنى جوابه على ان كل كلي
اريد تقسيمه يراد به مفهومه لا ما صدق وهو عليه ويضم اليه
قيود مخصصة تجامعه فيكون التقسيم ذينك المفهومين
لا ما صدق عليه فاذا قسم كلي الى اثنين مثلا ولم يقيد بالوحدة

ممكن للعقل ان يضم كلا القيدين معا فيحصل قسم اخر سواء
كان فرده ممتنعا بديهي الامتناع اولا او ممكنا مغايرا لفردي
القسمين اولا اذ لا يمنع العقل عن الاعتبار المذكور
واحد منها انتهى فلينظر هل يقبله العقول او يرضى به من
يقول ان انحصار المفهوم في الواجب والممتنع صحيح قطعا
ويحيل القسم الرابع اعني ضروري الطرفين يضمحل بادني
التفات من بديهة العقل ولا يخرجه ذلك عن كونه
حصرا عقليا له او حصرا مقطوعا به قيل في دفع
المخالفة النظر للقاعدة الثاني ان هذا ماخوذ مما
قاله النصير الطوسي من ان علة المجموع هي الاجزاء باسرها
لان اعتبار ما يقع فيه التاليف بلا نظر الى التاليف غير اعتبار

مع التاليف وبما قاله الجلال الدواني من ان المجموع قد يعتبر
منفردين وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة متقدم على المعلول
بمرتبتين وقد يعتبر على النحو المعين الارتباطي الذي بما علة
في الخارج فهو عين المعلول في الخارج وان ما لهما الى
التغاير الاعتباري وهو لا يفيد الا في باب التعريف وان
العلية الخارجية وان كانت بين الشيء ونفسه نسبة
خارجية تقتضي مغايرة خارجية ولا يكفيها التغاير
الاعتباري وان كان هما في نفس الامر انتهى لا يخفى ان حاصل
القولين عين ما قاله الشريف وارتضاه ما يراد من تلك
القاعدة فكون السؤال ماخوذا من القولين لا مما قاله
الشريف تحكم وان تغاير الاعتباري الذي لا يفيد الا في باب

التعريف انما هو التغاير بالاجمال والتفصيل الذي مرجعه
الى تغاير التفاتي النفس بلا تغاير في نفس الملتفت وليس تغاير
الماخوذ بدون التاليف للماخوذ معه من هذا القبيل وكذا
تغاير الماخوذين منفردين بلا ارتباط للماخوذ مع الارتباط
المعين لان نفس الملتفت ههنا قد يكون نفس ذاتي المادة
والصورة فقط وقد يكون مع حالة ثانية لهما في نفس
الامر وان لم يكن موجودة في الخارج وداخلة في ذات
المعلول لانها اثر ماخوذ من الفاعل كالوجود فتدبر
ثم ان بعضا من المجيبين بعدما اعترف بكون نوعي المادة
والصورة من العلل الناقصة دقق في دفع المخالفة بين
القول باعتبار قيد الوحدة في كل مورد قسمة والقول باستتباع

تقدم العلة التامة المركبة من المادة والصورة لكن مجموعهما
عين المعلول بان قال ما يحتاج لاخراجه عن العلة الناقصة
الى قيد الوحدة انما هو نوعا المادة والصورة وما هو عين
المعلول قد حاكم بين فريقين متخالفين ذهب احدهما
الى ان مجموع المادة والصورة عين المعلول ومنهم
الشريف الفاضل وذهب الاخر الى انهما داخلتان في قوام
العلة التامة فقال لو كان كل اثنين او ثلثة او غيرهما
من العلل الناقصة لتعرض الشريف وعدها حين عد
جميع محتملات العلة الناقصة فهذا استدلال في مطلب حكم
عقلي على بطلان احد الرايين بعدم عد بعض من يخالفه
ولا يخفى حاله مع انه يحتمل ان يكون عدم عده منها بناء

على ان مجموعهما عين المعلول عنده او بناء على انه اورد
عد العلل الناقصة في صورة التقسيم واعتبر في مقسمه
قيد الوحدة بناء على وجوب اعتبار قيد الوحدة في كل مقسم
عنده ايضا يلزم ان لا يتم كثير من الادلة المقبولة عنده
مثل ما قيل في اثبات الواجب علة جميع الممكنات اما تامة
او ناقصة فيه او خارج فاذا بطل الاول لان تعين الثالث
فثبت الواجب لان الموجود الخارج عن جميع الممكنات
ليس الا الواجب فلو لم يكن كل اثنين او ثلثة او نحوهما
داخلا في الجميع بل خارجا عنه لم يثبت الواجب بمجرد
ثبوت الخارج وكذا حال ما قيل في اثبات وجود الكلي
الطبيعي وعلى تقدير التسليم في القيود فالمطلوب حاصل لان

الحيوان جزء الحيوان الذى مع القيود الغير المتناهية
ويمتنع ان يكون معه شيء من القيود اذ يحتمل ان لا
يكون معه شيء من القيود بل يكون اثنين او ثلثة او
نحوهما لانها ليست بداخلة فى القيود على هذا التدقيق
وكذا يلزم ان لا يكون سورتان مثل الزهراوين وسور مثل
الحم والطس جزءا من القران ولا يكفر من انكر كونهما جزءا
من القران ولا يخفى فساده ثم قال والسر فى ان كل اثنين
منها مثلا مع انه داخل فى قوام العلة التامة ليست بعلة
كما ان كل واحد علة هو ان العلة التامة المشتملة على
العلل الناقصة لا يكون موجودة مركبة واحدة فى الخارج
بل فى العقل فقط وليس للمعلول احتياج فى الخارج الا الى

كل واحد واحد فله الى كل جزء احتياج والى مجموعها احتياجات
الاجزاء لا احتياج واحد وحيث لم يكن له الى كل اثنين
احتياج غير احتياجى الجزئين منها لم يلتفت العقل الى كل
اثنين ولم يعتبره علة ايضا بل اعتبر كلا منها ومجموعها
انتهى وانت خبير بان ما ذكره انما يدل على انتفاء وحدة
الاحتياج الى كل اثنين منها وعلى عدم اعتبار العقل اياه
من اجزاء العلة التامة لا على ان لا يكون له احتياج
اليه اصلا ولا على امتناع كونه علة ناقصة ولا على
امتناع تقدمه على المعلول كما هو المفهوم من تعليله
بكون المادة والصورة عين المعلول ● التوجيه الوجيه
ان يقال ان تقدم احد الامرين الوجوديين على الاخر انما هو

بالوجود كما هو الظاهر فيكون منع كون تقدم العلة الفاعلية
على المعلول بالوجود بعد تسليم تقدمها عليه مما يعد مكابرة
وانكار الشيء بعد الاعتراف به اذ لا تحقق للعام الا في
ضمن الخاص ولا خاص للمتقدم سوى المتقدم بالوجود فوجب
تسليم تحقق ذلك الخاص ايضا فلا يصح منعه ما لم يبين ثبوت
خاص اخر للمتقدم في مادة او مادتين حتى يستند منع وجود
ذلك الخاص في محل النزاع بعد تسليم وجود مطلقه فيه
على احتمال تحقق خاص اخر له مطلقا ولهذا قال فان المتقدم
قد يكون بغير الوجود مدعيا وجود خاص اخر للمتقدم واثبته
في مادي العلة القابلة والاجزاء المقومة فجاز ان يورد
على كل واحد منهما ما يورد على ساير الادلة من الاسئلة

مسندا لكن الخص قد اطلق عليها السند لكونها مبنى للسند
ومستندا له اذ من البين ان ما هو سند حقيقة هنا هو
احتمال تحقق تقدم بغير الوجود في الفاعل مقيسا الى تحققه
في محل آخر ومن هذا ظهر ان المنع انما يتجه اذا كان له سند
وان لم يذكر واذا لم يكن له سند يكون مكابرة بلا ريب
ومنهم من قال في توجيهه ان قوله فان المتقدم قد يكون
بغير الوجود سند المنع وليس اخص منه لكن لكونه مستبعدا
انا له ببيان تحققه في موضعين فحاصل الجواب لا نم ان العلة
الموجدة يتقدم بالوجود لان القابل والمقوم يتقدمان
بلا وجود فالمنع في الحقيقة مستندا الى سندين وكل منهما
وان كان اخص منه لكن مجموعهما ليس باخص فابطال احدهما

وان كان اخص فى حد ذاته مفيد من حيث انه ابطال للسند
الاعم ورفع لعمومه انتهى وانت خبير بان الشيئين اذا
كان كل واحد منهما اخص لا يتصور ان يكون مجموعهما
غير اخص اعنى عم كما يفهم من كلامه اخيرا فلا يكون ابطال
احدهما رفعا لعمومه ثم انه استدل على كونهما سندا لا
مثالا بتصريحات من المص والشارح ولا يخفى ان هذا
الاعتراض عليهما فكيف يكون كلامهما حجة على خصمهما
ومنهم من قال فى التوجيه المذكور ان المثالين المذكورين
قد يجعلان سندا للمنع المذكور وقد يجعلان مثالا للسند
وقد يجعلان نقضا للدليل وان فى عدم الاكتفاء بالمنع
والسند وايراد مثالين اشارة الى ان الدليل منقوض بهما

ولا يذهب عليك ان الكلام فى العلة الفاعلية كما صرح به
مرارا فى الشرح وان القابل والمقوم ليسا من جزئياتها حتى
يمكن ان ينقض بهما الدليل الجاري عليهما وان فرضهما ان الكلام
فى مطلق العلة فالوجه فى السؤال بالنقض بهما لا المنع وجعلهما
سندا له اذ النقض اقوى من المنع كما لا يخفى ولهذا لا يوجد سند
من مساواة محل النزاع اصلا كما ان مادة النقض لا يكون
الا منهما فيلزم على هذا التوجيه اختيار التصريح بالاضعف
والاكتفاء بالاشارة عن الاقوى
وحاله لا يخفى
ثم

والحمد لله العلي العظيم • الذي انعم لعباده العقل السليم
والذهن المستقيم • ليتفقهوا في الدين القويم • ويفهموا
ما في كتابه الكريم • وكلامه القديم • من اوامره ونواهيه
ليمتثلوا بما امره ويجتنبوا عن مناهيه • ثم الصلوة والسلام
على اشرف الانام • محمد افضل من ارسل من عنده بابلغ
الكلام • لتبليغ ما فيه من الاحكام • وتمييز الحلال
عن الحرام • وعلى آله الكرام • وصحبه الفخام • وبعد
لما وصل مطالعة درسي التلويح والهداية مع الاخوان
في اواخر شهر رمضان • من تاريخ تسعمائة وثمان • الى

مقامين يشتركان في التعلق باية كريمة من القران
امعنت النظر فيهما وفي التفسير فلاح بعض شبه رجحه
في دفعها فلاح فاردت ان يتعلق بها انظار علماء
الزمان من هو الى المدارس الثمان • فانهم هم الاقران
وفيهم من يفرط في التصلف عند الاركان • وغاية
مفخرته افراز ثلاثيات البخاري • او الاحاديث المروية
عن ابي ايوب الانصاري • والملاحظ من هذا المطلوب
فايدتان سبر غور اعماق الافكار فيمتاز القاعدون
والمجاهدون • وحل عقد عقل التشغل في الامصار
فلا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون • مع
ما فيه من انتهاء الكلام الى القرار او يندفع الشبه

تلاحق الانكار * الا ان ذلك الشان لا يدخل تحت الامكان
الا بورود امر واجب الاذعان * فاردت ان اعرضه اولا
على العتبة العلية * لسلطان الزمان وان كان من
قبيل نقل البقل الى البستان * او جر الكزبرة الى كرمان
لان له في انواع العلوم كعبا اعلى وقدحا معلى سيما
في المعقول والمشروع والاصول والفروع وفكريات
المدققين عنده كالفطريات ومشكلات الرياضيات
لديه كالاوليات ظل الحق في الافاق * ولي ولاة
مكارم الاخلاق صاحب سرير السلطنة على الاطلاق
بالاستحقاق الذي لا يعد فضايله بالاحصاء ولا
يكتنه خصايله العلى بالاستقصاء * لم ير من الملوك

الماضية من يدانيه ولا يرى من السلاطين الاتية ثانيه
وهو السلطان ابن السلطان الى درجات ثمان مشرف
اقدار آل عثمان * باحياء مراسم العدل والاحسان و
اطفاء نيران الظلم والعدوان * سلطان بايزيد خان
ادام الله عمره ودولته ما دام الملوان * وادار افلاك
عزه ونصرته على الثبات ما دار النيران * آمين يا معين
باستعان قطعة الهي هب مدى الايام عمرا
لسلطان بايزيد بن محمد * ويسر دولة الدارين طرا
بحق المصطفى المختار احمد * ابن السلطان محمد خان
عليه الرحمة والرضوان * ثم المأمول ممن يتصدى
الى الجواب من الفضول ان لا يرشحوا الكلام بكلمات الذيام

واري ان هذا غرض لا يصاب ودعاء لا يستجاب لكن
رسالتي هذه كالمرآة ينعكس فيها ما يوجد في الناظر
من الصفات واعلم ان الاية الكريمة قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله
فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره اقول
قد بين في هذه الاية عدة احكام مدة عدة ذوات
الاقراء من المطلقات وشرعية الخلع والرجعة وحكم
الثالثة من المطلقات وقد اختلف اراء اهل الاجتهاد
في كيفية اخذ المراد ولم يقصر احد في بيان ما في رايه
من الصحة والسداد وفي راي خصمه من الفساد ونزع
في التفصيل متعرضا في اثنائه لما سنح للخاطر الكليل والقلب

الكسير العليل متوكلا على الله الوكيل ذهب ابو حنيفة
الى ان المراد من القرء في الاية الكريمة الحيض والشافعي
الى انه هو الطهر واستدل الحنفي بانه لو حمل على الطهر
بطل موجب الثلاثة في الطلاق المشروع اي الواقع
في الطهر مع كونها لفظا خاصا والخاص متناول لا مدلوله
قطعا ويقينا اما بالنقصان عن مدة لولها ان اعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق وقد اختاره الشافعي رحمه الله
تجانبا عن الزام طول مدة العدة على المراة واما بالزيادة
ان لم يعتبر ولهذا ذهب ابو حنيفة في الطلاق الغير
المشروع اي الواقع في الحيض الى تكميل بعض الحيضة التي
وقع الطلاق فيه بالرابعة فوجبت بتمامها الضرورة

عدم تجزيها كما في عدة الامة * وقال الفاضل النحرير التفتازاني
عامله الله باللطف الرحماني * وعلى اصل الاستدلال منع لطيف
وهو لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع الطلاق فيه
كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع
لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض
الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما
وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول
بوجوب ثلثة اطهار كاملة غيرها وقع فيه الطلاق
نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة
بوجوب ثلثة وبعض فيما اذا طلقها في الحيض انتهى *
اقول لا يخفى اما ان يحمل القرء على الحيض او على الطهر

وعلى التقديرين اما ان يقع الطلاق في الطهر
او في الحيض فان حمل على الحيض ووقع الطلاق في الطهر
يجب تربص بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه بالضرورة
لا بالعبارة ولا الاشارة لانه ليس عين الموضوع له ولا جزئه
ولا لازمه المتأخر عنه وان وقع في الحيض فلا شك
ان بعض الحيض الذي وقع الطلاق فيه ليس بخارج
عن الموضوع له بل هو جزؤه فيتناوله اللفظ الخاص *
لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي كالتربص مثلا فلا معنى لحمل
وجوب التربص فيه على الضرورة مع انه من مدلول اللفظ
بالوضع ومتناول له وان دلالة الخاص على المخصوص انما هي
باعتبار اصل الوصل لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من

باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع ولهذا ادرج
ابو حنيفة ذلك النقض في العبارة وكمله بالرابعة كما مر
وكذا الحال اذا حمل القرء على الطهر ووقع الطلاق فيه
بلا تفاوت فان بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه
من مدلول لفظ الطهر ومتناول لاجل ما اريد به من
وجوب التربص مثلا فلا يجوز حمله على الضرورة
الا ان الشافعي رحمه الله بعد ما ادرجه في مدلول
لفظ الطهر اختار عدة تامة على التكميل لئلا يطول
العدة فلزمه ما لزم ايضا اذا وقع الطلاق في الحيض
على هذا الحمل فوجوب التربص في بعض الحيض الذي
وقع الطلاق فيه يكون بالضرورة لانه لا يكون من

مدلولات اللفظ حتى يتناوله لاجل الحكم الذي اريد به
والحاصل ان الضرورة انما يتصور فيما يكون خارجا عن المعنى
الذي وضع اللفظ فيه لغة مع قطع النظر عن كونه
مستعملا فيه او في غيره ومرادا منه او لا فان الخصوص
والعموم انما هما باعتبار اصل وضع اللغة كما مر
فقد تقرر مما مر ان الضرورة انما هي في مقابل ما اريد
من اللفظ وانه لا محيص عنه كما لا محيص عن ارتكاب
احد التأويلين فيه اعني التكميل او عد البعض تاما
واحدا فلا جرم اما ان يختار الضرورة في الطلاق
المشروع ويرتكب التأويل في غير المشروع بان يحمل
القرء على الحيض او بعكس الامر بان يحمل على الطهر في

الفرق بين الزايين ورجحان احد التاويلين فمن حمله
على الحيض نظر سلامة الطلاق المشروع الذى هو العدة
فى بيان عدته عن التاويل واختار فى غير المشروع
طريق التكميل على عد البعض تاما لئلا يلزم النقصان
فى مدلول الخاص والزم زيادة مدة العدة فى المشروع
وغير المشروع بحيضة ومن حمله على الطهر نظر الى
قصر مدة العدة بحيضة فيهما ولزمه ارتكاب التاويل
فى المشروع واختيار عد البعض تاما فلزمه النقصان
فى مدلول الخاص واجيب عنه بانه انما يلزم النقصان
اذا كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين
وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر

ساعة مثلا واعترض عليه بانه ان لم يكن اسما للمجموع
المذكور لم يبق فرق من البعض من الاول الذى عد واما
والبعض من الثالث فيلزم انقضاء العدة بمضى بعض من
الثالث من غير توقف على انتهائه وليس كذلك ودفع
بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار
انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام و
القعود ونحوهما فانها لا يتصف باسماء العدد الا
عند انقطاعها بالاضداد فالبعض من الاول لما انقطع
بالحيض كان واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
واحدا ما لم ينقطع وترد هذا الفرق بان دخول الامور
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف

على الابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض الاول
بمجرد الانتهاء فلم لا يجوز اطلاقه على البعض من الثالث
بمجرد الابتداء فان ادعى جواز الاول دون الثانى لم
يكن بد من البيان * اقول قد تقرر عندهم ان لدوام الامور
المستمرة حكم الابتداء والانشاء حتى قالوا لو حلف
ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه
الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها
فان لبث على حاله ساعة حنث ولو نزع او نزل او انتقل
فى الحال لم يحنث ولو قال انت كذا فى قيامك وقعودك
فان كانت قاعدة فسكتت ساعة ثم قامت طلقت
لوجود الشرط وهو القيام والقعود لان للدوام حكم

الابتدا

الابتداء فيما له دوام حتى لو قامت على فور اليمين لم يطلق
ما لم يقعد ولو قال لاخر كلما قعدت عندك فامرأته طالق
فقعد عنده ساعة طلقت ثلاثا لان الدوام على كل ما
يمتد بمنزلة الانشاء وقالوا مدار الفرق بين الممتد
وغير الممتد صحة قران المدة به وعدمها وصحة الامر
لمن اتصف به وعدمها فانه يصح سكن يوما ولا يصح
دخل يوما بمعنى ضرب المدة وانه يقال للقاعد اقعد
ولا يقال للداخل ادخل فعلى هذا القياس اذا امتد
الطهر الذى وقع الطلاق فيه يصح اتصافه بالعدة
لان لدوام حكم الابتداء فكانه قد اتصف بطهر جديد
بعد الطلاق فلما انتهى فقد تم شرط الدخول بحب العدة

بخلاف بعض الطهر الثالث اذ ليس للدوام حكم الانتهاء
لكن هذا البيان لا يفيد الشافعي لانه لا يعتبر الامتداد
بل يعده واحدا ولو انقطع على نوعه كما تقرر من مذهبه
ثم اختلفوا في ان الخلع طلاق وان الطلاق بعده
مشروع بلحقه الصريح او فسخ لا يلحقه ولا يرد
عدد الطلاق به ذهب اكثر العلماء الى انه طلاق
وهو قول ابي حنيفة وقول الشافعي اولا وذهب
اخرون الى انه فسخ وهو قول الثاني للشافعي
واستدل الحنفية عليه بانه قال اولا الطلاق
مرتان اي التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة

واحدة وقال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به فقد خصص فعل المرء بالافتداء
بعد جمعهما في قوله الا يقيما مع انهما لا يتخلصان بالافتداء
بدون فعل الزوج فكان بيانا بطريق الضرورة ان
فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق
فكان الخلع مندرجا في الطلقتين وكان معنى قوله
ولا يحل لكم ان تاخذوا الخ لا يحل لكم ان تاخذوا
في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود
الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتداء فلم يكن
المذكور بعد الفاء نفس الخلع بل عدم الجناح فيه
على تقدير الخوف فكان قوله فلا يحل لكم الخ كلاما

متصلا بقوله الطلاق مرتان لا مستقلا معترضا
واردا في بيان الخلع وكان اتصال الفاء في قوله فان
طلقها بقوله الطلاق مرتان اتصالا بلا فاصل اجنبي
فعلم من ذلك ان الطلاق بعد الخلع مشروع وان
الخلع قبل الطلقتين مشروع ايضا ولا يلزم ترجيح
الطلاق مسذا وقال الفاضل النحرير في التلويح
يرد عليه اشكالان احدهما ان لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على
ما صرحوا به اقول لا يذهب عليك هذا انما يرد
اذا ثبت مسذا التصريح مما زاد رجح الخلع في
الطلقتين مع كونه طلاقا باينا وهو خلاف ما يفهم

من التفاسير اشارة وصريحا فان كون المراد منه الطلاق
الرجعي بناء على حمل اللام في قوله الطلاق مرتان للعهد
ورجح الخلع في الطلقتين بناء على حمله للاستغراق
فلا يجتمعان وقال وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية
في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو
الطلاق على مال لا الخلع اقول الظاهر ان مدار هذا
السؤال ايضا جعل اللام المعهودة للعهد دون الاستغراق
وقد عرف حاله اذ على تقدير الاستغراق لا شك انه
يدخل فيه الخلع مطلقا لانه من الطلاق المشروع
ويصح التمسك به قطعا واما الجواب عنه بان الاية نزلت
في الخلع لا الطلاق على مال فلا يغني من الدفع شيئا

بدون حمل اللام على الاستغراق اذ على تقدير حمله
على العهد لا يتيسر درج الخلع في الطلقتين حتى يستدل
به على كونه طلاقا فلا يكون الاية ح متحملة لما حملوا
عليه في الاستدلال فلذلك لم يذهب اليه الشافعي و
التجاء الى جعله فسخا هربا من لزوم فساد التركب بقي
ههنا شيء وهو ان عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين
المستفاد من الفاء في قوله تعالى فان خفتم الخ يرد
على الشافعي بل وعلى كل من يجعل اللام في الطلاق للعهد
ولا يندفع بجعله مندرجا في الطلقتين لانه خلاف
رايه ولا يجعل الخلع فسخا كما لا يخفى فتدبر قال
القاضي البيضاوي في تفسيره ومن جعل الخلع فسخا احتج

بقوله تعالى فان طلقها فان تعقيبه للخلع بعد ذكر
الطلقتين تقتضي ان يكون طلقة رابعة لو كان الخلع
طلاقا والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج
فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق بقوله
الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح باحسان اعترض
بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا
تارة وبعوض اخرى انتهى كلامه ولا يخفى عليك
ان حاصل الحجة المذكورة لزوم ترتيب الطلاق على
تقدير كون الخلع طلاقا بناء على القول بالترتيب
ترتب الخلع على ما قبله المستفاد من فاء فان خفتم
ان لا يقيما الخ وترتب الطلاق على الخلع المستفاد

من فاء فان طلقها مع عدم تجويز فساد التركيب في القران
المجيد اعني ترك العطف على القريب الى البعيد وقد اشار
الى الترتيبين بقوله فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقتين
فلما جعل الحنفي الخلع مندرجا في الطلقتين بحمل اللام
على الاستغراق لا مرتبا عليهما لم يرد عليه شيء منهما
كما سبق والشافعي لما لم يتيسر له الادراج المذكور لكون
الخلع طلاقا باينا والمعهود رجعيا رجع عن القول
بقوله طلاقا الى جعله فسخا للتخلص عنهما والذي
يفهم من كلام القاضي ان يندفع فساد التربيع بمجرد
دفع الترتب الاول بان جعل قوله تعالى فان طلقها
تفسيرا للتسريح الذي هو تطليقة ثالثة عنده وليس

بظاهر اذ لا شك ان التسريح مرتب على الطلقتين بعطفه
على قوله فامساك فاذا كان التسريح تطليقة ثالثة
يكون الخلع رابعا لكونه مرتبا عليه غايته ان يكون
على عكس الترتيب السابق ولا يجوز ان يجعل الخلع
مرتبا على ما رتب عليه التسريح لا على التسريح لئلا
يلزم ذلك الفساد الصريح لان تجعل الخلع فسخا اهون
من التزام فساد التركيب في الكلام المعجز على انه ليس
بصحيح في ذاته فان حق العبارة ح الواو لا الفاء لان
الغرض من العطف ح يكون تشريكهما في الترتيب على ذلك
الشيء المرتب عليه فهو محل الواو لا الفاء لا يقال لا
يجوز ان يكون الفاء في قوله تعالى فان خفتم للترتيب

في الوجود على ما قبله بل اما للترتيب في الذكر او لمجرد
العطف بمعنى الواو والا يلزم عدم مشروعية الخلع
قبل الطلاق وهو خلاف الواقع ولعل المراد من قول
القاضي في الجواب اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على
ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى الاشارة
الى هذا لانا نقول لا ينبغي ان نرتكب امثال ذلك في ابلغ
الكلام مع مجال الخلاص عنه بكل واحد من الطريقين
للفريقين

اختلف العلماء في ان الاصل في النصوص التعليل
او عدمه فقيل الاصل عدم التعليل الا بدليل
وقيل الاصل التعليل بكل وصف الا لمانع وقيل
الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه
من بين الاوصاف لان بعض الاوصاف متعد
وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف لزم التعدية
وعدمها وسيجيء الكلام عليه انشاء الله تعالى والمختار
ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل
يميز الوصف الذي هو علة ولا بد مع ذلك من

الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة وبيانه على
ما في الكشف والمنهج والمنصور ونحوها انه لا بد
قبل بيان دليل التميز والشروع في التعليل الى اقامة
دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج
علته معلل في الجملة وليس يقتصر على مورده بل
تعدي حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من
السبيلين تعدي الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز
تعليله بعد بوصف تام الدليل على كونه علة وهذا
لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل
الا انه ثابت من غير الظاهر وقد وجدنا من
النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق فاحتمل ان يكون

هذا النص المعين من النصوص الغير المعللة ولا يكفي
كون الاصل في النصوص التعليل لان الظاهر انما
يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل
اصلا لا يستنبط بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به
قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام
به على الغير بمنزلة استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود
حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه احد ولكن
لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال
موته فهو حجة دافعة لا ملزمة مثاله ما قاله
علماؤنا رحمهم الله من ان حكم الربوا اعني حرمة
الفضل والنساء ثابت في الذهب والفضة

بقوله

بقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا الفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وهذا النص معلل
عندنا بالوزن والجنس فنريد ان نعدي حكمه
اي وجوب المماثلة الى ساير الموزونات كالحديد
مثلا والشافعي ينكر هذا التعليل ويمنع تعديته
وجوب المماثلة الى مثل الحديد ولا يصح منا الاستدلال
بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من دليل
على انه معلول في الحال والدليل على كونه معللا
هو ان النص تضمن وجوب التعيين باشتراط
القبض بقوله عليه السلام يدا بيد كما تضمن

المماثلة بقوله عليه السلام مثلاً بمثل ووجوب
التعيين من علامات الربوا كوجوب المماثلة
اي من علامات الاحتراز عنه او مما يتحقق
الربوا عند فوته قال عليه السلام انما الربوا
في النسية والدليل على ان وجوب التعيين
للاحتراز عن الربوا ان وجوبه في البدل الآخر
فيما نحن فيه اي باب الصرف بعد وجوب تعيين
احدهما في مطلق البيع للاحتراز عن بيع الدين
بالدين انما هو لطلب المساواة بين البدلين للاحتراز
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا لان للنقل
مزية على النسية كما ان وجوب المماثلة للاحتراز

عن

عن حقيقة الفضل والتعيين حكم متعد الى الفروع
حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام
بالطعام اختلف الجنس او اتحد ليحصل التعيين كما
شرطناه جميعاً في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس و
اختلافه لذلك وقلنا فيمن اشترى حنطة
بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل
وان كان موصوفاً لان ترك التعيين في المجلس
يفوت المساواة فاذا ثبت التعدي في التعيين
وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعليل
بعلة متعدية لان التعدي قد صح هنا ولم يكن
الثنية مانعة منه ثبت تعليله فيما نازعنا فيه

وهو تعدي وجوب المماثلة الى ساير الموزونات
كالحديد ونحوه لان التعليل لتعدي وجوب المماثلة
عين التعليل لتعدي وجوب حكم التعيين لانها
للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت منه واقوى
لان الموجود في ربوا النسية شبهة الربوا وفي ربوا
الفضل حقيقته فكان كون هذا النص معللا في ربوا
النسية دليلا على كونه معللا في ربوا الفضل هذا
وقال ـــــ في التوضيح اعلم ان اشتراط هذا
الشرط في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف
على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف
على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم توقف ثبت

ان

ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ورد عليه
الشارح الفاضل بان دليل كون هذا النص معللا
في ربوا الفضل كونه معللا في ربوا النسية وكونه
معللا في ربوا النسية مستند الى الاجماع او النص
اى قوله عليه السلام انما الربوا في النسية او
نهيه عليه السلام عن بيع الربوا والرسه المراد
منها شبهة الربوا فدليل كون النص معللا قد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر ينتهي بالاخره
الى نص او اجماع وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال
اقول ـــــ لا يخفى على المنصف ان منطوق

كلامهم المسطورة في اكثر الكتب المشهورة كما ذكرناه
في بيان الشرط المذكور بما فهمه المص من لزوم
توقف كل تعليل على تعليل آخر اذ لا شك في
لزومه من وجوب اقامة الدليل قبل الشروع
في التعليل على كونه معللا في الحال غير مقتصر حكمه على
مورده بل متعديا الى غيره وان كان غير مرضي عنده
ايضا ولذلك قال هذا ما قالوا ثم اجاب بان حمل
مرادهم على خلاف ما هو المتبادر من كلامهم وسيجيء
تقريره بالامر بد عليه انشاء الله تعالى ثم
في اندفاع الاعتراض المذكور بما حرره الشارح
التحرير من ان ينهي دليل التعليل بالاخرة الى نص

او اجماع

او اجماع نظر اذ لا يخفى على المنصف ان الكلام في
النصوص التي لم ينص على علتها ولم يفهم من نص آخر
معلوليتها بل ولم ينعقد على معلوليتها الاجماع
بعد وارادان يعلل ويستخرج علته فهل يكفي فيه
مجرد كون الاصل في النصوص التعليل ام لا بل
يجب مع ذلك ان يعلم اولا بدليل ان هذا النص
معلل في الجملة وظاهر انه لا يصح ان يكون دليله
النص لانه خلاف الفرض ولا الاجماع لما ذكر
ولانه ينتقل الكلام الى تعليل كل واحد من اهل
الاجماع انه هل هو مشروط بالشرط المذكور ام لا
وان لم يشترط فقد ثبت ان بعض التعليل لم

لم يتوقف على الشرط المذكور وان توقف فدليله
لابد ان يكون تعليلًا آخر فيلزم الدور ايضًا
فلا يصح الجواب عنه بما قاله الشارح من استناده
الى نص او اجماع وعلى تقدير صحته ففي دلالة ما
اورده دليلًا على مراده من قوله عليه السلام
انما الربوا في النسيئة ومن نهيه عليه السلام
من بيع الربوا والريبة التي اريد بها شبهة الربوا
وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا كلام اما
الاول فلان قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة
من باب القصر فمعناه انه مقصور على النسيئة
لا يتعدى الى غيره من الفضل والنقد ولا شك

ان

ان كون الربوا مقصورًا على النسيئة لا يصح على اطلاقه
لان الربوا النسيئة يوجد مع ربوا الفضل فيما وجد فيه
العلة بتمامها ويحل مع الفضل فيما لا يوجد فيه العلة
اصلًا وانما هو فيما يوجد فيه احد جزئي العلة اعني
الجنس او القدر بدون الآخر لانه يورث الشبهة
والشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة مع كونها
ادون منها فحل الفضل دون النساء وظاهر
ان هذه الشبهة نشات من انتفاء جزء العلة
لا من مزية النقد على النسيئة ولا شك ان ذلك
انما يتصور بعد التعليل والعلم بالعلة وجزئها فلا
يمكن ان يجعل شرطا له واما نهيه عليه السلام

عن بيع الربوا والريبة التي يراد بها الشبهة فالظاهر
ان المراد منها ليس شبهة الفضل الناشية من مزية
النقد على النسيئة لجواز البيع بالاجل في الثمن والمثمن
له فيما عدا بيع الدين بالدين فتعين ان المراد منها
ايضا الشبهة الناشية من انتفاء احد الجزئي العلة
مع وجود الآخر وقد عرفت حالها هذا بل غاية ما
يمكن في الجواب عند المنصف ما قاله المص وان
كان خلاف ما يتبادر من عبارتهم من انه لما شرط
الحنفية في العلة التأثير ولم يكتف بالاخالة
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه

امكن

امكن ان يحمل معنى الشرط المذكور اعني وجوب الدليل
على كون هذا النص معلولا على وجوب ان يعلم اولا
ان في النص الذي يريد استخراج علته بعض اوصاف
قد اعتبر الشارع نوعه او جنسه في نوع هذا الحكم
او جنسه فح يثبت ان بعض اوصافه علة ولو
بالقوة فيكون دليلا على ان هذا النص معلول
في الجملة فيكون معنى قولهم انه لا بد من اقامة
دليل يدل على انه معلول في الحال ليس بمقتصر
على مورده بل تعدي حكمه الى غيره انه لا بد من
ان نعلم اولا ان بعض اوصافه كذلك فح يعلم
انه معلول في الحال غير مقتصر على مورده لان اعتبار

نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم المستفاد من هذا
النص او جنسه في قوة اعتبار نفس الوصف في نفس
حكمه وفي حرمه وعداده فكانه قد تعدي الي غيره
لا ان يكون حكمه معدا الي آخر قبله بالفعل حتى
يلزم ان يتوقف التعليل الي تعليل آخر فيتسلسل هذا
فلا غبار عليه سوي كونه خلاف المتبادر من العبارة
ولذا قال يمكن ان يجاب ولا مجال لتوهم لزوم الدور
فيه الا ان الشارح رحمه الله زاد مقدمة في تقريره
وقال فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما
ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة وليس
في كلام المص ما يدل علي وجود المقدمة الاولى

بل

بل المستفاد عكسها اى كلما ثبت التاثير ثبت العلية
ولا احتياج في الجواب اليها فعدم التعرض اليها
هو الصواب وهي منشاء سؤال الدور الذي اورده
الشارح على الجواب ثم ان قولهم وقد وجدنا هذا
الحكم اعني وجوب التعيين متعديا من النقدين
الي غيره حتي وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير
ولم يجز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا
يدل على ان حرمة النساء فيه انما هو من شبهة
الفضل التي نشات من مزية النقد على النسية
فلو بيع حفنة من الحنطة بحفنتين من الشعير نسية
فالظاهر عدم جواز النسية لتحقق الشبهة المذكورة

والذي يفهم من عبارة الوقاية والهداية وغيرهما
انها من الشبهة التي هي من انتفاء جزء العلة مع
وجود احدهما فيجوز بيع الشبة ايضا لانتفاء
العلة بجزئها فمع ما بينهما من تدافع لا يخفى بخل
بالتقريب المراد ههنا اعلم انهم اجابوا عن
النقض الوارد على العلل المؤثرة اعني وجود العلة
مع تخلف الحكم عنه بطرق اربعة ثالثها الدفع بالحكم
اي منع تخلفه عن العلة في صور النقض واوردوا
في تنظير امثلة منها الجمل الصائل فان المصول عليه
اذا اتلفه دفعا عن نفسه الهلاك يضمن عندنا
خلافا للشافعي فانه يقيسه على الحر والعبد الصائل

مع ظهور الفارق اذ الحر ليس بمال والعبد الصائل
وان كان مالا لكنه في حق الدم والحيوة باق على اصل
الحرية فلا يصح قياس المال المعصوم المملوك للغير عليهما
وائمة الحنفية يقيسونه على ما اتلف من المال المعصوم
للغير في حال المخمصة لدفع الجوع المهلك لمصلحة احيا
المهجة في حل اتلافه مع وجوب الضمان وبقاء العصمة
فان في كل منهما اتلاف مال معصوم مملوك للغير وهو
موجب للضمان في الشرع وليس بمانع للعصمة هذا
وقال صاحب التنقيح الظاهر ان الحكم المدعى فيه
هو وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون نظيرا
للدفع بالحكم وبينه بان المعلل ادعى فيه حكما اصليا

كالعصمة لا يرتفع الا بعارض وحل الاتلاف لا يرفعه
بالقياس الى المخمصة ولا عارض هنا يرفعه غيره فوجب
الضمان ونوقض بان حل الاتلاف قد رفعه في مال
الباغي ودفع بان الرافع فيه هو البغي لا غيره فلا يصلح
ان يكون نظيرا له كما لا يخفى ثم قال يمكن ان
يتكلف في جعله نظيرا له بان نجعل الحكم المعلل
بحل الاتلاف عدم منافاته العصمة كما في المخمصة
ونوقض بمال الباغي بان فيه حل الاتلاف مع
انتفاء عدم منافاته العصمة لان الثابت فيه
المنافاة ثم قال هذا غاية التكلف ومع هذا
لا يوجد النقض الى آخره واقول في توجيه

كونه

كونه نظيرا له ان العلة هو وجوب رفع المهلك
بغير حق عن النفس لمصلحة حفظها والحكم الشرعي
المعلل هو حل اتلافه ورفع حرمته الثابت له بسبب كونه
مالا مملوكا للغير معصوما مع ابقاء لازم حرمته
عن وجوب الضمان والعصمة كما ان دفع الجوع
المهلك علة لحل اتلاف مال معصوم مملوك للغير
ورفع حرمته مع ابقاء لازمها اعني وجوب الضمان
والعصمة على حالها وتوجيه النقض بمال
الباغي ان دفع المهلك لو كان علة لدفع الحرمة
مع ابقاء لازمه من وجوب الضمان لكان في مال
الباغي كذلك وليس كذلك بل هو علة فيه لدفع

العلة ولازمه معًا فلا يجب الضمان في الجمل
الصايل ايضًا هذا وتوجيه الجواب بمنع
تخلف الحكم عنه ان تقول لا نسلم ان دفع
المهلك في مال الباغي لم يرفع الحرمة مع ابقاء
لازمه بل رفعهما معًا فان رافع اللازم هناك
اعني وجوب الضمان انما هو
البغي لا غير فيجب الضمان
في الجمل الصايل مع حال
اتلافه لانتفاء البغي
الذي هو علة
رفع الضمان

الحمد لله الذي جعل جبلة الانسان على محبة العلم
والعرفان وفضلهم على ساير الحيوان بالفكر
والامعان والفهم والاذعان وجعل علم
الكلام مدار دين الاسلام اذ به يتوسل الى
ما جاء به افضل الانام محمد عليه افضل الصلوة
والسلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام
وبعد فان السلطان الاعظم والخاقان
الافضل الاكرم جامع المعقول والمشروع محيط
الاصول والفروع حاوي العلوم العقلية والعملية

حايز الملكات المرضية الملكية باسط الامن
والامان مطاع سلاطين الزمان مطيع
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وهو السلطان
ابن السلطان سلطان ابايزيد خان خلاصة
آل عثمان المنتمي اليه بدرجات ثمان
ادام الله دولته على مر الدهور والازمان
الهي هب مدي الايام عمرًا
لسلطان بايزيد بن محمد
ويسر دولة الدارين طرًا
بحق المصطفى المختار احمد
لما شرفني بمزيد اللطف والاحسان وتصدقني

مدرسته من الثمان توجهت تلقاء عتبته
العليّة لتقبيل تراب سدّته السنيّة
فتفقدت تحفة تناسب لحال هذا الضعيف
فاتى توجد تليق بجنابه الشريف فاردت
ان اكتب مما لاح بالذهن الكليل والبال
العليل لانه بضاعتى وليس ما سواه فى
استطاعتى ولكمال فطانته بقدر ما يعرض
عليه من المسائل لتمام مهارته فى انواع العلوم
والفضايل لاسيما كان مخترعًا جديدًا وكان
عند الانصاف متينا وسديدًا فكتبت ما
وقع فى الدرس الاوّل فى المدرسة السلطانيّة

فى بروسه المحميّة عند جمع كثير من الموالى
وجمع غفير من الاهالى ثم ضممت اليه
جوابا لسؤال فى حدوث الاجسام منسوب
الى بعض من الموالى العظام لم يرو من احد
جواب يليق بالرضا والقبول وان بذل
جهده بعض من الفحول ثم نسبه الى نفسه
من ليس مثله فى وسعه وزعم ان اندفاعه
محال فنذر لمن دفع عشرة الآف درهم حال
واجاب عنه بعض المدرّسين بما لا يخفى
فساده عند المحصّلين فاجبت عن السؤال
بما لا مجال للنزاع والجدال لمن نظر فيهما

بالانصاف واجتنب عن العباد والاعتساف
لكن لم يذعنه بعض الطلاب اما عجزًا او عنادًا
فامتد النزاع بينهم امتدادًا فجمع بعض الاكابر
موالي بلده وفتش عن كل ما في خلده
فاتفق الآراء على حقيقة الجواب فامتاز القشر
عن اللباب والله اعلم بالصواب
الموقف الثاني في الامور العامة اللام في
الامور العامة للعهد الخارجي وهو الاصل فيها
فما امكن لا يحمل اللام على معنى آخر اي الامور المعهودة
التي بحثوا عن احوالها لتعلق الغرض بها العامة
اي التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود

وانما

وانما اعتبر الموجود مع ان موضوع الكلام عنده
المعلوم اياء الى ان المقصود الاصلي هو معرفة
احوال الموجودات وان معرفة احوال الامور
العامة ومسائل الى معرفتها ثم ان التفسير
ليس للتقييد بل للتيسير لبيان ان المراد بالعموم هو
عدم الاختصاص سواء وجد في الثلثة او
الاثنين او في واحد مع غير الاخيرين كالوجوب
والقدم الثابتين لذاته تعالى وصفاته او
لا يوجد في واحد منها كالامتناع والعدم فانهما
من الامور المعهودة بخلاف ما عداهما مما لا يوجد
كالنوعية والجنسية ونحوهما فلا نقض بهما

وانما عدل المص عن التعريف باعتبار التناول
لافراد الموجودات او اكثرها او المفهومات
لانتقاضه بالامور الاربعة المذكورة وبالعلية
ايضا على راي الاشاعرة ولتعذر احاطة الجميع
وتعيين اكثرهما او تعسرهما ولانتقاضه
بالحدوث والمعلولية ايضا على راي اعتبار
تناول المفهومات ولانحصار مثال ما يتناول
الجميع في الامكان العام ظاهرا مع انه ليس مما
يعتد به في البحث بل وفي تعلق الغرض به
كالوجود لما اعتبر الاقسام دون
الافراد لم يقل عند من قال باشتراكه معنى

كما في حاشية التجريد اذ لم يقل احد باتحاد
المهيات الكلية بل بالاشخاص فقط كما سيحققه
المص والوحدة لما كان في وجودها
في الاقسام نوع خفاء نبه عليه بقوله فان
كل موجود وان كان كثيرا الى آخره ولهذا اخره
عن الوجود ههنا بخلاف ما في حاشية التجريد
فانه لما اعتبر هناك الافراد ولم يكن في وجودها
بينها نوع خفاء ولم يحتاج الى التقييد كما احتاج
اليه الوجود قدمها عليه
كالمهية والتشخص اراد بها الامر الكلي المتناول
في جواب ما هو وبالتشخص ما ينضم اليه ويميزه

عما عداه فلذلك قال عند القايل بان
الواجب له ماهية مغايرة للوجود بخلاف
ما في حاشية التجريد فانه لما اعتبر الافراد
لم يكن الحكم بتناول الماهية الكلية جميعها او
اكثرها لاحتمال جزئيات حقيقية لم يندرج تحت
ذاتي كالتشخصات والوحدة على راي الحكماء
فاراد معنى يتناول الكليات والجزئيات اعني
معنى ما به الشيء هو هو فلذلك لم يذكر التشخص
معها ولم يقل عند القايل بان الواجب له ماهية
كلية الى آخره وانما لم يرد هذا المعنى العام ههنا
حتي لا يحتاج ايضا الى التخصيص لانه المقصود

بالبحث

بالبحث عن احواله وانما جعلنا هذا
الموقف الى آخره الذي بري من كلام الشارح
هو ان مراد المص من قوله اذ قد اوردنا كلا
من ذلك في بابه بيان لسبب وضع موقف
لتلك الامور وليس بذلك بشهادة عدم ذكر
سبب وضع ساير المواقف بل الظاهر ان مراده
بيان سبب تقييد الامور بالعامة فالاوجه
ان يعذر وانما قيدنا الامور بالعامة ولم يتركها
على عمومها حتي يدخل فيه الامور الخاصة بقسم
واحد اذ قد اوردنا كلا مما يختص بواحد في بابه
اي في باب ذلك المختص به فقد علم ان كل قسم

من الثلثة قد وضع له باب وان كل ما يختص
قد ادرج في باب ذلك القسم فتعين ان الامور
العامة ما ليس من الثلاثة ولا ما يختص بقسم
منها فوجب التقييد بالعامة فلا نقض بالكم
ونحوه لانه من الثلاثة ولا بمثل الحيوة و
والارادة وغيرها الشاملة للواجب والجوهر
لان المعنى القايم بذاته تعالى غير ما هو ثابت
للمخلوق الا انه لم يكن عندنا اقرب شيء الى
ذلك سوي هذه الصفات اطلقت عليه تعالى
واريد ما هو ثابت له تقريبا الى افهامهم وقال
عين القضاة الهمداني ان مثل لفظ العلم والقدرة

التي

التي يطلق على صفة قايمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم
بذات العبد يشبه ان يكون من اللفظ المشترك
انتهى فما هو عارض للمخلوقات فهو من الاعراض
فقد ذكر فيها وما هو قايم بذاته تعالى فمما
يختص بالواجب فقد اورد فيه كما ادرج المزاج
والقوي في الجوهر واما الجواب بعدم تعلق
غرض علمي بالبحث عن احوالها على وجه العموم
بل بانواعها فعلى تقدير تسليمه قبول للسؤال
وتتميم بزيادة قيد وكذا الجواب بان الامور
العامة هي المشتقات لا مباديها مع ما فيه
تكلف قد التجئ اليه في الحكمة الباحثة عن احوال

الموجودات الخارجية لئلا يلزم خروج مباحثها
عنها وفي جعل موضوع الكلام المعلوم العام
ههنا مندوحة عنه وانما قلنا انه تكلف لانه
خلاف الظاهر كما لا يخفى مع انه يلزم ان لا يتعلق
البرهان بالمسائل بل يقتوده مثل ان يقال
الجوهر موجود بوجود زايد او مشترك بوجود
او ممكن بامكان محوج ويقام البرهان على قيود
المحمولات لا عليها فتدبر

الشريف رحمه الله في حدوث الاجسام فان
قلت لم ذا جاز الى آخره قال السائل
فيه بحث لخ تلخيص السؤال انه لو استند عدم

ازلي

ازلي ممكن لحادث الى مثله الى غير النهاية
وجاز روالاتها لزم اجتماع وجودات مترتبة
غير متناهية لان كل عدم ح يكون علة
لما بعده ومعلولا لما قبله فاذا زال عدم ازلي زال
معه معلوله وعلته لان زوال العلة
يستلزم زوال المعلول وكذا علة علته ومعلول
معلوله الى غير النهاية فيجتمع الزوالات وكل زوال
عدم بوجود حادث فيلزم اجتماع الوجودات
العدمات الازلية اذ كانت
عدمات معدات بحيث يقارن وجود ما قبل
كل واحد بعدمه السابق ووجود ما بعده بعدمه

اللاحق يكون توقف وجود كل واحد على وجود
معدّ قبله لامعه وتاثيره في وجود معلوله
بعده لامعه فيكون تاثير عدم كل معدّ في
رفع اثر ذلك المعدّ اعني رفع وجود معلوله
متاخرًا عنه لامقارنا له لان عليه عدم كل
علة انما هي بقدر عليتها فعلية عدم كل معلول
عدم معدّ قبله لامعه ومعلوله عدم متاخر
عنه لامقارن له فاذا زال يستلزم زواله
زوال عدم قبله وزوال عدم بعده لامعه وهو
يستلزم وجودًا قبله ووجودًا بعده لامعه
ولا يجتمع وجودات ولا اكثر وحديث استلزام

انتفاء

انتفاء العلة انتفاء المعلول كلي جار في الجميع
لكن على حسب استلزام وجوده وجودها ففي
ما عدا المعدّ من النّاقصة على طريق الاجتماع كما
بين وجوديهما وفي المعدّ بطريق التّعاقب
كما بين وجوديهما واما ما زعم من لزوم
تحقق المعلول بالعلة النّاقصة على تقدير جريان
في العدمين فبط لان النّاقصة اذا عدمت
وكانت علة لرفع ووجود المعلول يمتنع انتفائها
وان وجدت النّاقصة لان ما هو علة هو
عدمها ابتداء وليس لبقاء العدم علة كالوجود
وان علل فباعتبار ملاحظة وجود جديد

ورفع له وهو غير الوجود المحقق قطعاً هذا
وقال ـــــ السائل وايضا على تقدير ترتب
تلك الزوالات متعاقبة متسابقة الى ما لا
نهاية لا يمكن اجتماع الشروط العدمية الازلية
الغير المتناهية مع وجود ذلك القديم المشروط
بها اذ ما من حين يفرض ح في الازل الا ويزول
فيه احد من تلك العدمات الغير المتناهية
فلا يصح توقف القديم عليها والا لامكن تحقق
المعلول العلة ولا احتمال لكونها معدات لوجود
ذلك القديم كما لا يخفى يجوز
ان يزول اعدام غير متناهية في ازمنة غير

متناهية

متناهية ويزيد اجزاء الزمان عليها اذ لا يخفى
ان زوال كل عدم بوجود حادث وكل حادث
مسبوق بمدة فيكون بعض اجزاء الزمان زائدا
عليها على زوالات العدمات الغير المتناهية
بلا ريب واما قوله اذ ما من حين يفرض
ح في الازل الا ويزول فيه واحد من تلك
العدمات فمن قبيل ابهام العكس
اذ اللازم من الفرض المذكور ما من
عدم الا وقد زال في حين
لا من حين الا وقد
زال فيه عدم

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲

٣٠٤
١٥٢ سرگ

كيف اقول ما على الم بعبد الواحد ماله